N° 8-9 1953 Septembre-Octobre

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Saint Bernard devant la guerre et la paix

Pour son huitième centenaire

Un historien autrichien, Friedrich Heer, soutient que saint Bernard est responsable d'un véritable gauchissement dans l'Eglise de l'idée de « militia Christi ». Alors que dans le christianisme primitif on n'aurait vu dans cette milice du Christ qu'une force purement spirituelle, ne se servant que des armes de l'esprit, l'abbé de Clairvaux, prédicateur de la deuxième croisade, aurait admis que le combat chrétien pouvait et même devait être mené parfois avec des armes matérielles. Le même historien ajoute que François d'Assise, plus purement évangélique, est revenu à l'idée primitive de la milice chrétienne : pour le Poverello, il ne s'agissait pas de tuer, mais de convertir les ennemis de l'Eglise, au besoin en se laissant tuer pour eux [1].

Notre intention n'est pas de défendre ici les croisades, mais de nuancer autant que possible le jugement à porter sur Bernard dans le domaine de la guerre et de la paix. Nous avons parcouru son œuvre sous cet angle : lettres, sermons, traités divers. Sans être très riche, la cueillette suffit pour renouveler le sujet, qui n'a guère été traité pour lui-même, à notre connaissance.

Bernard n'a été théologien qu'occasionnellement. Moine, homme spirituel, mystique, familier de la Bible, il n'avait qu'une estime médiocre pour la spéculation. Abélard en sait quelque chose. Père de ses moines et homme d'action, mêlé à tous les grands événements de son temps, l'abbé de Clairvaux a pratiqué la prédication orale et écrite pour ses fils et pour la chrétienté tout entière. Celle-ci, pendant trente ans, a été un peu sa fille spirituelle. Il n'a pas écrit de traité complet sur la guerre et la paix. Vivant cependant à une époque fort agitée, il a touché souvent à ces questions, dans sa correspondance, dans ses sermons, dans certains mémoires. Nous grouperons ces allusions sous cinq rubriques : définition et partition de la paix ; la paix communautaire ; la paix religieuse ; la paix féodale ; la paix internationale. Sur chacun de ces points nous donnerons tant les paroles que les actes du saint.

1. Friedrich Heer, *Der Aufgang des Abendlandes*, p. 160 ss.

I. DÉFINITION ET PARTITION DE LA PAIX

Saint Bernard a laissé un grand nombre de sermons. On les divise en quatre séries : *de tempore, de sanctis, de diversis, in Canticum.* Les sermons sur des sujets divers sont beaucoup plus courts que les autres. Parfois ce sont de simples canevas, sur lesquels l'orateur a brodé librement. Or, le sermon 114 donne simplement la fameuse définition de la paix par saint Augustin, dans la *Cité de Dieu* : « La paix du corps est l'harmonie bien ordonnée de ses parties. La paix de l'âme non raisonnable est le repos bien ordonné des passions. La paix de l'âme raisonnable est l'accord entre la pensée et l'action. La paix du corps et de l'âme est la vie, le salut bien ordonné de l'être animé. La paix de l'homme et de Dieu est l'obéissance bien réglée dans le sein de la foi sous une loi éternelle. La paix des hommes est la concorde bien ordonnée. La paix d'une maison est la concorde bien ordonnée de ses habitants, par l'autorité et l'obéissance. La paix d'une cité suppose les mêmes conditions. La paix de la céleste cité est la société bien ordonnée et unie dans la jouissance de Dieu et la vie en Dieu. La paix de toutes choses est la tranquillité de l'ordre. L'ordre est l'arrangement qui donne à toutes choses, soit qu'elles se ressemblent soit qu'elles diffèrent entre elles, la place qui leur convient. »

Nous n'avons pas les développements que Bernard a donnés à ce texte magnifique et exhaustif. Qu'il l'ait choisi comme thème d'un sermon, montre l'importance qu'il attachait au sujet. Sans doute a-t-il adopté pleinement cette définition. Celle-ci est assez générale pour valoir sur le terrain de la religion et de la morale naturelles. Il est probable que l'abbé de Clairvaux, en l'accommodant à ses auditeurs, lui a donné une coloration plus proprement chrétienne et évangélique.

On en trouve les éléments ailleurs. Dans le deuxième sermon sur le Cantique, à propos de l'Incarnation, l'orateur rappelle d'abord que les prophètes ont annoncé le Messie comme devant être le Prince de la paix : « Les saints savaient bien que, même avant la naissance du Sauveur, Dieu avait à l'égard du genre humain des pensées de paix... Ceux qui connaissaient l'avenir prêchaient la venue de Jésus-Christ dans la chair et la paix qu'il devait apporter avec lui. Aussi l'un d'eux a-t-il dit : La paix régnera sur la terre lorsqu'il viendra (Mich., V, 5) [2] ».

Le prédicateur dit ensuite qu'avant la venue du Christ le peuple n'avait pas la paix et soupirait après elle : « Les peuples se plaignaient du retard que le Prince de la paix, tant de fois annoncé, mettait à venir... Il semblait que du milieu du peuple une voix répondit aux messagers de paix : jusques à quand tiendrez-vous nos âmes en sus-

2. Les textes cités sont empruntés aux *Œuvres de Saint Bernard,* traduites par A. Davelet, Bois-le-Duc, 1870. Nous avons vérifié la traduction, en utilisant l'édition latine de Mabillon, Venise, 1726.

pens? Depuis longtemps vous annoncez une paix qui ne vient pas; vous nous promettez des biens précieux et nous sommes toujours dans l'agitation. Les anges mêmes ont annoncé cet oracle à nos pères de mille manières; nos pères à leur tour nous l'ont annoncé en disant : la paix, la paix, et il n'y a point de paix. Si Dieu veut que je croie aux dispositions bienveillantes de sa volonté... qu'il me baise du baiser de sa bouche et qu'il m'assure ainsi de la paix par le signe même de la paix; car comment puis-je désormais m'en rapporter à des paroles? Il faut appuyer les paroles par des œuvres. »

Cette œuvre de paix, ce baiser de paix, pour l'orateur mystique, c'est l'Incarnation ou plutôt c'est le Christ lui-même, s'unissant par sa chair à l'humanité : « Soyez attentifs. Dans la bouche qui baise, voyez le Verbe qui s'est fait chair; dans celui qui est baisé, voyez la chair qu'il a prise et par le baiser entendez la personne même qui unit le Verbe à la chair, le médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus. »

Bernard n'oublie pas la paix en tout cela : « Dans un baiser humain, le contact des lèvres signifie l'union des cœurs; mais ici l'union des natures rassemble le divin et l'humain et pacifie la terre et le ciel : car il est lui-même notre paix et c'est lui qui réunit les extrémités (*Eph.*, II, 14). C'est donc après ce baiser que soupiraient tous les saints des temps anciens. »

Pour saint Bernard comme pour saint Paul, la définition chrétienne de la paix c'est : Jésus-Christ. *Ipse est Pax Nostra.* Dans la mesure où l'individu et le monde se rangent sous la loi du Christ et vivent de la vie du Christ, ils ont la paix. Depuis la venue du Christ, la paix est virtuellement au milieu de nous. Bernard sait bien que cette paix n'est pas automatique. Elle demande l'adhésion libre des hommes : « Siméon, ayant reçu le baiser de paix, est mort dans la paix, publiant à haute voix avant son départ que Jésus était né pour être un signe de contradiction, ce qui est arrivé. Le signe de la paix a été contredit dès son apparition, mais par ceux qui haïssent la paix : car Jésus est la paix pour les hommes de bonne volonté et une pierre de scandale pour les méchants. »

Ce sermon a été prononcé aux environs de Noël. Bernard exégète du Cantique s'adapte avec souplesse aux événements de l'année liturgique et de l'année tout court. Il est d'une spontanéité charmante. Dans certains de ses sermons sur la Nativité, on trouve des idées semblables. Nulle part cependant, l'orateur sacré n'a commenté le chant des anges au-dessus de Bethléem, ce chant si caractéristique au point de vue de la paix du Christ.

On peut donc dire que pour l'abbé de Clairvaux la paix est avant tout un don de Dieu, mais reçu librement. S'il y a partition, celle-ci n'est pas seulement en fonction des éléments divers qui sont rassem-

blés et pacifiés, mais aussi en fonction de la libre communication de Dieu et de la libre acceptation des hommes. Le sermon 98 apporte à cet égard des distinctions précieuses, en parlant des enfants de paix dans lesquels Dieu établit sa demeure : « Les uns reçoivent cette paix, les autres la conservent, les derniers la donnent. On peut encore les appeler pacifiés, patients et pacifiques. Ceux qui sont pacifiés possèdent par cette paix la terre de leur corps, car ils sont doux. Les patients possèdent leur âme, c'est à eux qu'il est dit : vous possédez vos âmes dans la patience (Mt., V, 4). Les pacifiques possèdent non seulement leur âme, mais celle des autres à qui ils communiquent la paix. C'est donc à bon droit qu'on les appelle fils de Dieu. »

On aura remarqué le goût de Bernard pour l'allitération. Il en fait une grande consommation. La traduction ne permet pas toujours d'en juger. Ici, on s'en rend compte : pacifiés, patients, pacifiques. Ces recherches verbales nuisent parfois à la logique. De celle-ci l'orateur mystique ne s'embarrasse guère. Pourvu que le développement soit nourrissant et un peu joli, cela suffit.

Très souvent les considérations de saint Bernard sont commandées par des réminiscences ou des associations bibliques. C'était un grand connaisseur de l'Ecriture. Il paraît qu'il la connaissait par cœur et pouvait la réciter imperturbablement à partir de n'importe quel endroit. C'est admirable et redoutable, comme la mémoire elle-même.

C'est le cas ici. Bernard reprend l'idée des trois sortes d'hommes aimant la paix : « On appelle pacifiés ceux qui reçoivent la paix et de qui il est écrit : s'il se trouve là un enfant de la paix, votre paix se reposera sur lui (Luc, X, 6). Mais comme ils sont faibles, les scandales qui les troublent leur ôtent bientôt la paix qu'ils avaient reçue. Les patients sont ceux qui conservent la paix reçue sans la perdre jamais, quelqu'injure qu'on puisse leur faire. C'est à ceux-ci, plus forts que les premiers, qu'il est dit : aimez la paix et la sainteté, sans laquelle personne ne peut voir Dieu (*Hébr.*, XII, 14). Enfin les pacifiques sont ceux qui non seulement conservent la paix et la communiquent aux autres, mais qui aiment jusqu'à ceux qui veulent la leur ravir, selon cette parole : je me montrerai pacifique avec ceux qui haïssent la paix (*Ps.*, CXIX, 7). »

Il y a là une véritable virtuosité dans l'utilisation de l'Ecriture. La suite est plus ingénieuse encore. L'exergue du sermon est ce verset du psaume LXXV : il a établi sa demeure dans la paix. La demeure de Dieu, c'est le Temple. Il faut donc que celui-ci apparaisse. Cela ne manque pas de se produire : « Ceux-là sont aimés de Dieu comme ses enfants et ils sont vraiment ces pierres vivantes dont la sagesse construit son temple. Et dans la crainte que des efforts ne les arrachent de cet édifice, avec le secours de Dieu, qui demeure et agit en eux, ils sont taillés carrément comme des pierres, sur les quatre faces, en haut, en bas, à droite et à gauche. » Ici on devient un peu inquiet et l'on craint l'artifice ou même la préciosité.

Mais le « jongleur de Notre-Dame » s'en tire admirablement : « En haut, ils soumettent avec prudence et humilité leur volonté à la volonté de Dieu ; en bas, ils disciplinent leur chair et la dominent ; à droite, ils accueillent les bons avec justice ; à gauche, ils supportent les méchants avec courage. » Le résultat, c'est un temple vivant de la paix.

La définition et la partition envisagées jusqu'ici concernent principalement la paix intérieure, fruit des relations ordonnées de l'âme humaine avec Dieu. On peut les appliquer aussi à la paix régnant entre les groupements humains. C'est ce que nous allons faire.

II. LA PAIX COMMUNAUTAIRE

Bernard est devenu abbé d'un monastère à vingt-cinq ans. Sa communauté comprendra jusqu'à 700 moines. Elle essaimera 78 fois du vivant même du Fondateur. Dans ces couvents, il y avait des moines venus de tous les coins de l'Europe. Que cette multitude et cette diversité d'hommes enfermés ensemble ait fait surgir des difficultés et des « histoires », qui pourrait s'en étonner ? Les choses se corsent du fait que Bernard a pris des allures de novateur et de réformateur dans le domaine monastique. Il a lutté âprement contre la mondanisation de la vie religieuse et pour l'austérité primitive. Cette attitude ne plut pas toujours aux membres des ordres anciens, à ceux de Cluny en particulier, qui avaient adouci l'observance primitive. Bernard, sans le vouloir, à cause du prestige de sa personne et de son œuvre, suscita assez souvent des litiges avec d'autres monastères. La lecture de ses lettres et de ses sermons montre qu'il avait la passion de l'unité et de la paix monacales. Il est souvent intervenu comme pacificateur.

Voici d'abord des textes montrant son estime singulière pour cette paix communautaire. Commentant dans son 29e sermon sur le Cantique ces mots de l'Epouse : les enfants de ma mère se sont élevés contre moi, l'abbé de Clairvaux les applique rapidement à sa propre communauté, qui l'écoutait : « Rejetez loin de vous cette abominable et détestable conduite, vous qui avez éprouvé et qui éprouvez chaque jour combien il est doux et suave pour des frères d'habiter ensemble... Malheur à celui par lequel le doux lien de l'unité est rompu. Quel qu'il soit, il répondra de ce crime au jugement. Puissé-je mourir, avant d'entendre quelqu'un de vous s'écrier avec justice : les enfants de ma mère se sont élevés contre moi ! »

Visiblement l'émotion le gagne, peut-être au souvenir de certaines difficultés récentes ou anciennes : « N'êtes-vous pas tous frères, tous enfants de cette congrégation qui est comme votre mère ? Quel trouble pourrait venir du dehors vous attrister, si vous êtes bien unis intérieurement, si vous vivez en paix comme des frères ?... Je vous le dis donc : que la paix soit avec vous et qu'elle vienne de vous... Gardez-vous de vous blesser mutuellement soit en action, soit en paroles, soit en aucune façon ! »

Le Père abbé sait bien que tout ne peut pas s'éviter. Il ose dire cependant : « Si vous recevez une injure, ce qu'il est souvent difficile d'éviter dans la vie commune, ne vous conduisez pas comme les gens du monde, répliquant à votre frère d'une manière blessante. N'allez pas non plus le percer par un mot piquant, sous prétexte de corriger une âme pour laquelle le Christ s'est laissé attacher à la croix. Evitez les dures réprimandes ; point de sourds murmures ; point d'air dédaigneux, de rires railleurs, de front sévère. Faites taire en vous l'indignation dès qu'elle s'élève ; comprimez-la, car elle est mortelle. »

Ces conseils sont négatifs. En voici de positifs, dans le 12e sermon sur le Cantique. C'est à propos du parfum de l'Epouse : « Il est un autre parfum bien supérieur aux deux premiers. Je l'appellerai le parfum de la bonté, parce qu'il se compose de la misère des pauvres, de l'angoisse des affligés, de la tristesse des opprimés, des fautes des pécheurs et enfin de toutes les souffrances de ceux qui sont malheureux, seraient-ils même nos ennemis. Ces éléments semblent méprisables. Ils composent néanmoins un baume dont l'odeur surpasse tous les aromates, un baume dont la propriété est de guérir. Bienheureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde. »

Ces passages suffisent pour montrer que Bernard a aimé la paix communautaire. Il a tout fait pour qu'elle régnât à Clairvaux et dans les autres monastères de la congrégation. Les exemples sont nombreux. Impossible de les citer tous. En 1138, Bernard écrit à Alexandre, prieur de Fontaine et aux religieux de ce monastère, après la mort de leur abbé, pour les inviter à faire les élections dans la paix. Ces élections provoquaient souvent des intrigues et des dissensions, parfois de véritables querelles. Les mœurs n'ont guère changé à cet égard depuis le douzième siècle : « Je vous supplie comme mes très chers fils de faire votre élection d'un commun accord, de ne point laisser en vous de division, mais de glorifier le Seigneur d'un même cœur et d'une même bouche, car il n'est pas le Dieu de la division mais de la paix. C'est dans la paix qu'il a mis sa demeure et il dit : celui qui n'amasse pas avec moi, dissipe. Que ceux qui sont à l'école de Jésus-Christ sous la discipline de l'Esprit se gardent de donner à l'ennemi sujet de se réjouir et de se glorifier de leurs dissensions. »

Robert, cousin de Bernard, avait quitté Clairvaux pour Cluny, moins austère. Ce départ mit les deux monastères en ébullition. Il fit aussi beaucoup de peine au premier abbé du fugitif. Celui-ci fut rappelé avec une douceur exemplaire, dans des lettres qui sont de véritables joyaux littéraires. Bernard travaille à faire rentrer la paix au monastère de Morimond, dont l'abbé et quelques religieux étaient devenus girovagues. Il calme l'abbé de Fontaine, Guy, troublé parce qu'il avait, par la négligence de ses servants de messe, consacré le calice sans vin. Il l'engage une autre fois à révoquer une sentence

trop sévère portée contre un moine. Plusieurs fois, par amour de la paix, il renvoie dans leurs couvents des moines déserteurs et conseille de les recevoir avec douceur. Quand il est séparé de sa communauté par ses travaux, il lui écrit longuement et avec tendresse. Il répond avec un calme méritoire aux religieux de Prémontré qui l'accusent faussement. Il prie un abbé de reprendre un moine apostat mais repentant. Il écrit à la sœur du roi d'Espagne pour qu'elle fasse cesser un différend qui s'était élevé entre Cisterciens et Prémontrés. Il écrit plusieurs fois au chancelier Suger pour obtenir des secours en grains à des monastères dans la gêne.

Ces interventions n'avaient qu'un but : la paix communautaire. Saint Bernard réalise le degré le plus parfait dans l'esprit de paix : celui qui consiste à la donner à ceux qui en sont privés. C'est d'ailleurs le sens de la béatitude : *pacifici* veut dire apôtres de la paix, apaiseurs, comme disait saint Louis.

III. LA PAIX RELIGIEUSE

Il faudrait ici signaler les interventions nombreuses de saint Bernard dans les démêlés qu'eurent pendant sa vie les évêchés français avec l'autorité civile, avec le roi de France en particulier, qui s'occupait plus qu'il ne devait des nominations épiscopales et prétendait trop souvent diriger les diocèses autant que son royaume. La place nous fait défaut. Disons simplement que l'abbé de Clairvaux a joué son rôle dans presque tous les différends notables qu'il y eut en France en ce domaine et que ce rôle fut toujours celui d'un réconciliateur. Il a réussi dans bien des cas.

Nous nous attarderons davantage sur la place éminente qu'occupa le saint pendant le schisme qui divisa l'Eglise en son temps, opposant deux papes, Innocent II et Anaclet II. Bernard opta pour le premier et s'employa à augmenter le nombre de ses adeptes, surtout parmi les têtes couronnées. Il fit alors de la grande diplomatie, ce qui ne laisse pas que d'être assez extraordinaire pour un moine cistercien. C'est sous son influence que cessa le schisme en France, où le duc d'Aquitaine avait été partisan d'Anaclet. Mais c'est aussi grâce à lui que le roi de France, celui d'Angleterre et l'empereur d'Allemagne prirent fait et cause pour le pape légitime. Bernard fit plusieurs fois le voyage d'Italie, dont une fois en plein hiver, pour pacifier les cités de la Péninsule, Pise, Gênes et Milan, dont les querelles nuisaient gravement à la cause du pape légitime. L'abbé de Clairvaux essaya même de gagner Roger de Sicile, principal garant de l'antipape. Il le vit personnellement. Si le schisme ne cessa effectivement que par la mort d'Anaclet, l'action de Bernard eut tout de même une grande importance. Pratiquement, il avait pacifié la plus grande partie de l'Eglise, ce qui permit à Innocent de gouverner tout de suite, sans de notables difficultés.

Tous ces faits sont bien connus. Nous voulons encore entendre la joie de saint Bernard, lorsqu'il eut réussi, d'une manière partielle ou totale, à donner la paix à l'Eglise. Il y a là un accent qui ne trompe pas. C'est vraiment l'amour de la paix et de l'unité qui éclate au grand jour.

En 1131, le saint écrit aux Gênois, qu'il avait déjà réconciliés une fois avec les Pisans, leurs ennemis : « Nous vous portions une parole de paix et comme nous avions trouvé des enfants pacifiques, notre paix reposait sur eux. J'étais sorti pour jeter la semence, non pas la mienne, mais celle de Dieu et cette bonne semence, tombant sur une bonne terre, a rendu en son temps cent fruits pour un. Merveilleuse promptitude... Presque en un seul jour, j'ai semé, j'ai moissonné et j'ai rapporté les gerbes de la paix. Voici la gerbe que j'ai récoltée : aux exilés, aux captifs, à ceux qui étaient emprisonnés et enchaînés, j'ai rapporté la douce espérance de la liberté et du retour dans la patrie, aux ennemis la frayeur, aux schismatiques la confusion, à l'Eglise la gloire, à l'univers la joie. »

Mais ces mêmes Gênois semblaient sur le point de retourner à leur vomissement et de reprendre les armes. Bernard alors les exhorte vivement à persévérer dans la paix : « Conservez donc la paix à vos frères de Pise, la foi au Seigneur pape. Si quelqu'un est surpris à vouloir semer par ses murmures la division dans le peuple, troubler la paix et prendre ainsi pour lui le rôle du diable qui est toujours amateur et fauteur de discorde, opposez-vous-y au plus vite. »

Ces paroles sont-elles d'un belliciste? Celles que voici, écrites au lendemain de la paix définitive, sont encore plus révélatrices : « Le jour même de l'octave de la Pentecôte, Dieu a comblé nos désirs en donnant l'unité à l'Eglise et la paix à l'univers... Nous serions revenu depuis longtemps, si nous n'avions attendu cette paix avec une certaine assurance, bien qu'elle nous eût été longtemps refusée... Nous arrivons en triomphe, portant dans nos mains les fruits de la paix. Voilà sans doute de belles paroles, mais les faits sont plus beaux encore. »

Les deux sortes de paix que nous venons d'étudier, la communautaire et la religieuse, sont assez différentes de la paix civile, qui s'oppose à la guerre. Dans les démêlés du pape et de l'antipape, il y a eu d'ailleurs aussi de véritables batailles. Les armées de l'empereur Lothaire et celles du roi Roger de Sicile en sont venues aux mains. En cherchant la paix de l'Eglise, Bernard a donc cherché en même temps celle de la Cité. Mais il a été, dans plusieurs circonstances notables, spécialement le serviteur de cette dernière sorte de paix. Il faut le mettre en lumière.

IV. LA PAIX FÉODALE

C'est celle qui aurait dû exister entre les princes chrétiens du temps. Or, ils se sont terriblement battus, on le sait assez. La féodalité était

avant tout guerrière. Quoique fils de gentilhomme et d'un tempérament vigoureux, l'abbé de Clairvaux a souffert de ces luttes sanglantes, qu'il considérait comme injustes. De nombreuses interventions de sa part montrent ces dispositions. Les motifs qu'il fait valoir dans ses lettres permettent de dégager l'idée qu'il se faisait de la guerre et de la paix.

En aucun cas, il n'admet la guerre de gloriole, de vengeance ou de pure conquête. Vers 1132, il écrit au comte de Zeringen, qui voulait se jeter sur Amédée, comte de Genève, bien que celui-ci se fût déclaré prêt à négocier avec son adversaire : « Si après cela, vous continuez à envahir une terre étrangère, à détruire les églises, à incendier les maisons, à exiler les pauvres, à commettre des homicides et à répandre le sang humain, il n'est pas douteux que vous n'irritiez contre vous le Père des orphelins et le Juge des veuves. Lorsque vous l'aurez irrité, vous n'aurez plus de profit à combattre, quels que soient votre courage et le nombre de vos soldats. »

Ce sont des paroles courageuses. Bernard a fait mieux. Il a envoyé des moines de son couvent pour essayer de faire revenir le comte sur sa décision et arrêter la guerre : « J'aurais été vous trouver moi-même, noble seigneur, si j'en avais eu le loisir. Mais j'ai pris soin de vous envoyer aujourd'hui à ma place des religieux de notre monastère; j'ai l'espoir qu'ils obtiendront de votre dignité, par leurs prières et par les nôtres, un accord complet, si faire se peut, ou tout au moins une trêve, pendant laquelle il vous sera permis de travailler à une paix durable, conformément à la volonté de Dieu, à votre gloire et au salut de votre patrie. »

Ceux qui préconisent aujourd'hui la négociation plutôt que la bataille ne passent-ils pas pour être des apôtres de la paix? C'est ce que fait Bernard ici.

Il l'a fait de nouveau quand la guerre éclata entre Thibaut, comte de Champagne, et le roi de France Louis VII, à propos de l'archevêché de Bourges et d'un mariage politique. Le pape était du côté de Thibaut, dont dépendait Clairvaux. Bernard s'employa de toute manière pour réconcilier les adversaires. Il estimait que des différends de ce genre devaient se vider par la négociation et non par la guerre. En 1142, il écrit au pape Innocent, qui lui devait tant, cette belle lettre : « Ce que vous demande le comte Thibaut, je vous le demande avec lui, car c'est un enfant de la paix : il en a l'amour et nous nous adressons à vous pour l'obtenir. La paix est un devoir de votre apostolat, un devoir de la position que vous occupez. Cette paix, tout le monde l'aime, peu de gens la méritent. Votre serviteur avoue qu'il est du nombre de ceux qui l'aiment; à vous de décider s'il est parmi ceux qui la méritent. Ce qui est vrai, c'est que si nous ne la méritons pas, les besoins de l'Epouse du Christ, l'Eglise, la réclament. L'ami de l'Epoux ne contristera pas l'Epouse. Le soin de toutes les Eglises

n'est confié au siège apostolique que pour les réunir toutes en lui et sous lui, afin qu'il soit attentif à leur conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix. »

En effet, la lutte entre Thibaut et Louis était aussi celle des Eglises de leur territoire. Toute guerre, au temps de la chrétienté, était une guerre religieuse. Bernard fit tout pour arrêter celle-ci. Attendri par la jeunesse de Louis VII, il écrivit à Innocent une lettre où il sollicitait le pardon du coupable et l'indulgence du Pontife. Mais le roi ne s'amenda point. Alors Bernard lui envoya une lettre cinglante, qui fait penser à celle qu'enverra cinq siècles plus tard à Louis XIV le précepteur de son petit-fils, Fénelon.

L'abbé de Clairvaux est aussi véhément que le futur archevêque de Cambrai : « Vous n'acceptez pas de paroles de paix, vous ne gardez pas vos engagements, vous ne vous rendez pas à de sages conseils... Mais quoi qu'il vous plaise de faire de votre royaume, de votre couronne et de votre âme, nous ne pouvons pas, nous enfants de l'Eglise, ne pas voir les outrages qu'endure notre mère... Certainement nous résisterons et, s'il le faut, nous combattrons pour notre mère jusqu'à la mort, avec les armes dont il nous est permis de nous servir et qui ne sont ni des boucliers ni des glaives, mais des larmes et des prières à Dieu. »

Et alors suit une philippique terrible : « Je ne tairai pas que vous vous efforcez d'entrer en relations et de faire alliance avec des hommes excommuniés ; que vous vous unissez aux ravisseurs et aux brigands pour massacrer les hommes, embraser les maisons, détruire les églises, disperser les pauvres, comme si vous ne pouviez pas assez faire le mal par vous-même... Je vous le dis, si vous continuez à agir ainsi, votre conduite ne demeurera pas longtemps impunie. C'est pourquoi, mon seigneur roi, je vous donne le conseil fidèle de mettre fin au plus vite à ces actes criminels, afin, si vous le pouvez encore, d'arrêter par l'humilité et la pénitence, à l'exemple du roi de Ninive, la main qui est prête à vous frapper. »

Ces paroles ont l'accent des grands prophètes et des grands évêques comme Ambroise ou Léon. Elles sont inspirées par l'amour de la paix autant que par l'amour de l'Eglise et du peuple chrétien.

Non seulement Bernard réprouvait les guerres féodales, mais ce qui les préparait : les tournois. On sait combien les chevaliers tenaient à ces joutes, qui devaient entraîner la jeunesse au maniement des armes et aux batailles. Le jeu devenait souvent meurtrier. Les papes les avaient interdits, comme ils interdiront le duel. On devait même refuser la sépulture ecclésiastique à ceux qui auraient été tués dans ces combats. Bernard apprit en 1149 qu'il devait y avoir un grand tournoi de ce genre. Il écrit alors au chancelier Suger : « Il est temps maintenant que vous saisissiez le glaive de l'esprit, qui est la parole de

Dieu, contre ces maudits rejetons du diable. Ces hommes ont fixé après Pâques ces maudites assemblées. Je conseille donc à votre sublimité d'empêcher de tous vos efforts soit par la persuasion soit par la force que ce dessein s'accomplisse... Quand je parle de force, j'entends ce qui est du ressort de la discipline ecclésiastique. »

N'oublions pas que Bernard était fils de gentilhomme. L'hérédité joue terriblement dans ce domaine. S'il condamne les tournois, c'est parce qu'il condamne les guerres féodales auxquelles ils conduisent.

Qu'il condamne absolument ces dernières, faites entre chrétiens, des passages non équivoques de son « Eloge de la Milice du Temple » le montrent. Dans cet écrit, qui lui fut arraché, il loue les moines-chevaliers, chargés de défendre le saint sépulcre et les autres lieux saints. Or, il y oppose systématiquement cette milice sacrée à la milice séculière. Mais c'est pour condamner celle-ci absolument et en des paroles dures, au nom de la morale et de la religion. Il faut ici des citations.

Celle-ci, par exemple, qui inclut une condamnation assez radicale : « Toutes les fois que vous en venez aux mains, vous, engagés dans la milice séculière, vous avez à craindre ou de ravir à l'ennemi la vie corporelle et à vous-mêmes la vie de l'âme ou d'être tués par votre adversaire dans votre corps et dans votre âme. Car c'est aux dispositions du cœur plutôt qu'à l'issue du combat qu'il faut mesurer le péril ou la victoire du chrétien. La cause du combattant est-elle bonne, le résultat de la lutte ne peut être mauvais, comme la fin de la guerre ne saurait être jugée bonne si la cause n'en est juste ni l'intention droite. »

Bernard reconnaît donc qu'il peut y avoir une guerre juste. Il faudra voir ce qu'il entend par là. Il ne semble pas que la « milice séculière » dont il parle, autrement dit l'armée de son temps, puisse normalement faire une guerre de ce genre ou plus exactement qu'elle la fasse habituellement. Car Bernard ne théorétise pas, il parle de choses concrètes. Il écarte d'un trait de plume la légitimité des guerres menées par la milice séculière, en traitant d'homicides ses membres. Ni plus ni moins. Et cela dans un ouvrage qui fut répandu partout et devait faire la propagande de la milice sacrée.

Ecoutez : « Vous aviez la volonté de tuer : vous êtes tué, vous mourez homicide. Vous avez le dessus et vous tuez dans le désir de vaincre et de vous venger : vous vivez homicide. Mais vivant ou mort, vainqueur ou vaincu, ce n'est pas un profit d'être homicide. Malheureuse la victoire qui vous élève au-dessus d'un homme et qui vous assujettit à un vice. Si la colère ou l'orgueil vous dominent, vous vous glorifierez vainement d'avoir vaincu un homme. »

Ces lignes sont fortes. Elles condamnent radicalement, au nom de la morale, les guerres féodales que menait cette milice séculière. Guerres de prestige ou de convoitise. Celui qui y prend part commet un péché mortel et s'il tue, il est homicide. S'il meurt, il est damné. C'est

fort. C'est un docteur de l'Eglise qui écrit ainsi. Qui donc a traité celui-ci de belliciste?

Le saint envisage une exception : « Il en est qui tuent pour se sauver plutôt que par l'ardeur de la vengeance ou l'orgueil de la victoire. Mais ce n'est pas là encore une bonne victoire parce que de deux maux, la mort corporelle ou spirituelle, le premier est le moindre. La mort physique n'entraîne pas celle de l'âme, tandis que l'âme qui pèche est frappée de mort. » Le passage est obscur. Il semble dire que de toute manière celui qui participe à une guerre de la milice séculière est en état de péché mortel, même s'il n'y tue que pour se défendre. C'est donc toute guerre profane qui est condamnée. Bernard ne dit pas pourquoi. On peut deviner sa raison profonde : c'est qu'aux yeux de l'abbé de Clairvaux la chrétienté était si unie, que toute guerre entre chrétiens était une guerre civile, fratricide et en même temps religieuse, contre l'Eglise et donc contre le Christ. Mais le motif n'est pas explicitement développé. Du moins ne l'avons-nous pas trouvé.

Les lignes que voici suggèrent que l'illégitimité de ces guerres venait aux yeux de Bernard des buts déraisonnables qu'elles poursuivaient : « Ajoutez à cela les terreurs de conscience inspirées par les motifs légers et frivoles qui ont poussé à une si périlleuse milice. Car ce qui allume la guerre entre vous et suscite vos querelles, c'est une colère déraisonnable, c'est le désir d'une vaine gloire ou la cupidité qui aspire à une possession terrestre. Or, est-ce qu'on est en sûreté quand on donne la mort ou plutôt qu'on périt pour de pareilles causes? » Mais nulle part, dans les écrits de saint Bernard, on ne trouve développés de motifs valables pour faire la guerre féodale, la guerre entre chrétiens. La milice séculière, décidément, ne pouvait pas être blanchie à ses yeux.

Il ne faut cependant pas oublier que l'Eloge de la Milice du Temple était un écrit de circonstance, de propagande même. Il s'agissait de faire mousser la milice sacrée aux dépens de la milice séculière. Il fallait faire entrer le plus de monde possible dans cette formation qui avait végété jusque-là. Elle fut approuvée au concile de Troyes, où Bernard se trouva. L'abbé de Clairvaux, pour les besoins de la cause, a-t-il trop noirci les uns et trop blanchi les autres? Les procédés de style, les contrastes poussés méthodiquement lui ont-ils fait dépasser sa pensée? Peut-être. Mais nous n'avons pas de raison précise pour le supposer. Ce qui a été dit plus haut sur les tournois rend le même son. Bernard n'aimait pas la milice séculière et condamnait les guerres qu'elle faisait. Est-ce à dire qu'il était partisan de la non-violence absolue? Nous sommes loin de compte, comme on va le voir.

V. LA PAIX INTERNATIONALE

Si saint Bernard n'admettait pas la guerre entre chrétiens et peuples chrétiens, parce qu'il considérait la chrétienté comme la famille

de Dieu, il estime légitime la guerre menée pour défendre cette chrétienté contre les hérétiques et les païens qui la menacent. Non pas qu'il soit pour la mise à mort des juifs et des hérétiques. Il a écrit des paroles courageuses contre l'antisémitisme qui sévissait en Allemagne au moment de la seconde croisade et qui a fait beaucoup de victimes : « Les juifs ne doivent pas être persécutés ni mis à mort ni même bannis. Sans doute s'ils se mettent à exercer contre nous des violences, il faut repousser la force par la force : c'est l'affaire de ceux qui ne portent pas en vain le glaive. Mais il convient à la piété chrétienne, si elle abaisse les superbes, d'épargner les vaincus, ceux surtout qui ont reçu les promesses de la loi, de qui sont descendus nos pères, au nombre desquels était, selon la chair, le Christ béni dans tous les siècles. »

Le saint dit des choses semblables sur les hérétiques. Il ne veut pas qu'on les tue mais qu'on les convertisse. Lui-même s'y est employé au maximum. « *Capiantur, non armis, sed argumentis.* Qu'on les gagne par des arguments et non par la force. » Tel était son principe et telle était sa formule. Avec saint Augustin et saint Jean Chrysostome, avec les docteurs de son temps, il admet cependant, dans certains cas, l'intervention armée du bras séculier, pour protéger ensemble la foi des fidèles et l'ordre social. Dans ce domaine, l'abbé de Clairvaux partage les idées de son époque.

Avec son temps, il estime aussi que la guerre sainte est légitime, quand l'ensemble de la chrétienté est menacée par le schisme, l'hérésie et le paganisme. Pour lui, la chrétienté était le Royaume de Dieu, visible et invisible, nécessaire au salut et qu'il fallait défendre quand il était attaqué. Il n'aurait pas admis qu'on fît la guerre pour étendre ce Royaume et aurait condamné les méthodes de Charlemagne contre les Saxons ou des Conquistadores contre les Indiens. *Non armis, sed argumentis.*

Mais quand la chrétienté était mise en danger par un ennemi, Bernard estimait légitime qu'elle organisât elle-même sa défense. Le pape, à ses yeux, pouvait alors en appeler à cette milice séculière que l'abbé de Clairvaux a percée par ailleurs de ses flèches acérées. Il pouvait mobiliser la chrétienté pour la guerre sainte.

Les exemples ici ne manquent pas. On sait l'action de Bernard en faveur d'Innocent II, pour faire cesser le schisme déchirant la chrétienté. Il a employé principalement la négociation pour cela. Mais il y avait la guerre à la clef. Le propagandiste du pape légitime a pesé de tout son poids sur la volonté du roi de France et de l'empereur d'Allemagne pour qu'ils fassent la guerre à Roger de Sicile, protecteur de l'antipape. La guerre, dans ce cas, était pour Bernard une guerre défensive et une guerre sainte. Il n'a eu aucun scrupule, au nom de la douceur évangélique, à la recommander.

Nous donnerons un seul texte, parmi beaucoup d'autres. Il est tiré

d'une lettre que Bernard écrivit en 1136 à l'empereur Lothaire : « Vous avez glorieusement obtenu à Rome la plénitude de la souveraineté impériale et cela avec peu de troupes... Que si devant une si petite armée, la terre a tremblé et s'est apaisée, quelle terreur n'envahira pas le cœur des ennemis, lorsque le roi aura commencé à s'avancer en déployant la force de son bras?... Ce n'est pas à moi à vous exhorter au combat; mais c'est à un défenseur de l'Eglise, je le dis en toute assurance, à empêcher la rage des schismatiques, qui veulent dévaster l'Eglise. »

Mais l'attitude du saint fut plus claire encore lors de la croisade dont il accepta d'être le prédicateur. A ses yeux, il s'agissait bien là d'une guerre défensive. La lettre que voici le montre : « Il faut aujourd'hui tirer du fourreau les deux glaives, dont il est parlé dans la passion du Sauveur, puisque le Christ souffre une seconde fois au lieu même où il a souffert déjà. Ces deux glaives sont à Pierre et ils sont tirés, l'un sur son ordre et l'autre de sa propre main, toutes les fois que cela est nécessaire. Et en effet, au sujet de celui-là même qu'il ne convenait pas de tirer, il a été dit à Pierre : remets ton glaive au fourreau. Donc ce glaive était à lui, mais il ne devait pas être tiré par sa main. Je pense qu'il est nécessaire et qu'il est temps de tirer ces deux glaives pour la défense de l'Eglise orientale. Vous devez imiter le zèle de Celui dont vous occupez la place. »

Cette lettre était écrite au pape Eugène III, après la chute d'Edesse. Les deux glaives désignent le pouvoir de coercition temporelle et de coercition spirituelle. Le glaive temporel ne doit être tiré que par la puissance temporelle, sur l'ordre ou le désir du pape. Cette doctrine, classique à l'époque, avec l'expression « double glaive », revient plusieurs fois dans les écrits de saint Bernard, en particulier dans le célèbre « De Consideratione », qui expose les droits et les devoirs du pape.

Qu'il s'agisse pour lui d'une guerre défensive, à la suite de l'attaque des Musulmans, la réflexion que voici, faite après l'échec de la croisade, le montre : « Hélas ! Combien grande a été la confusion des ministres de la parole qui avaient annoncé la paix, qui avaient promis toutes sortes de biens. Nous avons dit : vous aurez la paix et la paix est loin de nous. Nous avions promis le bonheur et l'on ne voit que tumulte et désordre : si bien que nous semblons avoir agi, dans cette occasion, avec imprudence et légèreté. » Ces lignes se trouvent dans le deuxième livre du « De Consideratione ». Bernard ne pense pas avoir agi contre l'Evangile ni la doctrine de douceur enseignée par le Christ. Il avait donc la conviction que la guerre sainte, pour défendre la chrétienté, était légitime et même nécessaire.

Aussi l'a-t-il prêchée. Non de sa propre initiative, mais sur le désir du pape. Mais il l'a fait avec ardeur, conviction et un succès retentissant. Visiblement, il n'a eu aucun scrupule de conscience. Il promet aux futurs croisés la rémission de leurs péchés, pour mieux les stimu-

ler. C'était un des moyens qu'on employait. Il peut n'être pas fort sympathique à la conscience moderne. Bernard en usait largement. Dans toutes ses lettres et dans tous ses discours de propagande pour la croisade, il le mentionne.

Il va plus loin et c'est moins sympathique encore. Lui, qui a jugé si sévèrement la violence de la milice séculière, il flatte certains peuples réputés plus guerriers que d'autres, pour les enrôler plus sûrement dans la croisade. C'est le cas, par exemple, pour les Bavarois, auxquels il écrit : « Puisque votre terre est féconde en hommes de courage et qu'elle est connue pour être remplie d'une jeunesse robuste, suivant l'éloge qu'on fait de vous dans le monde entier et la réputation dont vous remplissez la terre, ceignez-vous courageusement et prenez par amour pour le nom chrétien ces armes bénies. »

Dans la même lettre, du reste, il condamne une fois de plus les guerres qu'ils ont faites entre eux jusque-là et qui sont à ses yeux illégitimes et fratricides : « Mettez fin à cette fureur guerrière avec laquelle vous avez coutume de combattre entre vous et de vous détruire les uns les autres jusqu'à une entière extermination. Quelle fureur barbare excite ces malheureux à percer de leurs épées le corps du prochain, dont peut-être l'âme périt en même temps ? »

Mais les mêmes armes pourront sans inconvénient transpercer les Turcs, ennemis de la chrétienté : « Vous avez aujourd'hui, braves soldats, l'occasion de combattre sans péril. Là vous trouverez de la gloire à vaincre et du profit à mourir. »

Ce ne sont donc pas les armes que condamne Bernard, mais les motifs qui les font brandir. Quand il s'agit de sauver la chrétienté, leur usage est permis et méritoire. Sa pensée là-dessus ne fait pas de doute.

Dans l'Eloge de la Milice du Temple, il le dit encore plus explicitement et dans des termes qui nous font frémir aujourd'hui : « Pour les soldats du Christ, ils combattent les combats du Seigneur en toute sûreté, sans avoir à craindre le péché s'ils tuent l'ennemi ni le péril s'ils sont tués. Car la mort qu'on donne ou qu'on endure pour le Christ n'est pas coupable et mérite une grande gloire, puisque la première sert à Jésus-Christ et la seconde le donne. » Il faut remarquer le parallélisme exact, mais contrasté, avec la milice séculière.

Le docteur continue imperturbablement : « Jésus-Christ agrée volontiers la mort d'un ennemi dont on tire juste vengeance et se donne plus volontiers à son soldat comme consolation. Le soldat de Jésus-Christ tue donc avec sûreté et il meurt avec plus de sûreté encore. En mourant, il sert ses propres intérêts, en donnant la mort, il sert ceux du Christ, car ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive. Il est le ministre de Dieu pour châtier les méchants et protéger les bons. » Nous avons du mal à supporter ces développements si éloignés de notre mentalité actuelle. Il faut aller jusqu'au bout : « Quand il ôte la vie

d'un méchant, il n'est pas homicide; il est le vengeur du Christ sur ceux qui commettent le mal et le défenseur des chrétiens. Vient-il à périr? Il n'est pas mort, il est parvenu au terme. La mort qu'il donne est le profit du Christ, celle qu'il reçoit est le sien. Le chrétien se glorifie de la mort d'un païen, parce que Jésus-Christ lui-même en est glorifié. »

Bernard, heureusement, éprouve lui-même quelque scrupule à tracer ces lignes. Le Christ évangélique, qu'il connaît si bien et qu'il aime d'une façon si personnelle, semble protester en lui. Il se ravise donc et fait cette importante réserve : « Il ne faudrait cependant pas tuer les païens si on pouvait les arrêter autrement et les empêcher d'attaquer et d'opprimer les fidèles. » La nuance est heureuse. Malheureusement, elle est presque détruite par ce qui suit : « Mais maintenant, mieux vaut les détruire que de laisser les pécheurs écraser les justes, dans la crainte que les justes aussi n'étendent leurs mains vers l'iniquité. »

Le saint semble cependant se faire une objection à lui-même. Elle n'est pas exprimée, mais on peut la deviner par la manière dont il la réfute. Elle doit provenir du texte fameux, bien embarrassant pour les violents : « celui qui se sert de l'épée périra par l'épée. » Notre docteur la réfute assez médiocrement, d'une manière aussi qui contredit sa condamnation de la milice séculière : « Eh quoi! si l'usage de l'épée est totalement interdit au chrétien, pourquoi donc le héraut du Sauveur prescrit-il seulement aux soldats de se contenter de leur paye? Ne devrait-il pas leur interdire tout à fait la milice? Mais si elle est permise, du moins à ceux qui ont été établis dans ce but et qui n'ont pas embrassé une profession plus parfaite, à qui ce droit appartient-il plus justement qu'aux mains qui gardent la ville de Sion pour notre défense commune, afin que l'expulsion des transgresseurs de la loi laisse entrer la nation sainte, fidèle dépositaire de la vérité. Qu'on chasse donc les païens qui veulent la guerre; qu'on retranche ces peuples qui jettent parmi nous les troubles! Que tous les ouvriers d'iniquité disparaissent de la cité de Dieu et que les fidèles tirent le double glaive contre eux, pour détruire toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu, qui est la foi des chrétiens! »

Tels sont les textes. Ils ne sont pas systématiques. Ils sont parfois trop lyriques pour qu'on les prenne à la lettre. Ils ont été rédigés en partie dans un moment de psychose collective et peut-être individuelle : en pleine préparation de la croisade. Ils poursuivent un but de propagande, presque de publicité. Tout cela en diminue la portée.

Malgré cela, ces textes sont assez convergents pour qu'on doive dire ceci : saint Bernard, qui n'admettait pas la légitimité des guerres féodales, admet celle de la guerre sainte, encouragée par le pouvoir spirituel, menée par le pouvoir temporel. Il ne l'admet que sous son aspect défensif, pour empêcher que la Cité de Dieu ne soit détruite par les soldats de Satan. Mais sous cet aspect il l'admet et canonise

à l'avance les soldats qui combattront dans cette armée de Dieu. Le caractère spirituel de l'Evangile du Christ ne semble pas lui faire difficulté.

VI. JUGEMENT ET CONCLUSIONS

Nous avons déjà dit que sur ce point, comme sur d'autres, le moine de Clairvaux était tributaire de son temps. Il vivait à une époque de chrétienté, où le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel étaient inextricablement mêlés, où les intérêts temporels et spirituels se conditionnaient mutuellement, où l'ordre social était un ordre chrétien et dépendait donc de la vérité chrétienne, où le pape était un souverain temporel en même temps qu'un souverain spirituel. Les problèmes ne se posaient donc pas comme aujourd'hui. La doctrine des deux glaives était admise par beaucoup. Elle avait déjà été mise en pratique par d'autres papes, spécialement lors de la première croisade. Bernard n'a donc rien innové dans ce domaine. Le gauchissement, si gauchissement il y a, ne vient pas de lui. On peut dire cependant que le prestige dont il jouissait dans la chrétienté d'alors a donné un nouveau lustre à cette idée de la milice sacrée et de la guerre sainte. Nous n'avons pas à dire ici s'il faut s'en féliciter ou le regretter.

Peut-être pourrait-on ajouter que l'origine de ces idées est aussi scripturaire et patristique. Pie XII, dans la belle encyclique qu'il vient de consacrer au docteur melliflue, rappelle que la formation de saint Bernard a été surtout conditionnée par la Bible et les Pères de l'Eglise. Ce fait peut nous conduire aux sources de sa pensée politique.

Sources scripturaires d'abord. Bernard avait une familiarité exceptionnelle de l'Ecriture. Tous ses écrits en témoignent. L'Ancien Testament était vivant pour lui et il le croyait réalisé dans le Nouveau. Or, le peuple de Dieu avait un gouvernement théocratique. C'est Dieu qui avait rassemblé le peuple élu, qui le gardait uni, qui le dirigeait. C'est Dieu aussi qui l'a lancé plus d'une fois dans des guerres saintes, dont le récit est le fond même des livres historiques. Il n'y est pas question de douceur, mais de violence. Des hymnes éclatants sont chantés en l'honneur de la bataille et de la victoire. Tout ce qui est en faveur de cette victoire, est sacré et approuvé par Dieu, le Dieu des armées.

Or, la chrétienté est aussi le royaume de Dieu, plus même que le peuple élu. Elle est visible et invisible. Son unité est essentielle. Elle est voulue par le même Dieu que celui qui a voulu l'unité d'Israël, figure du Royaume définitif. La chrétienté est plus grande et plus importante que le peuple d'Israël. Elle est destinée à embrasser le monde entier. Elle est une préfiguration du ciel. Si donc les chefs d'Israël, sur l'ordre de Dieu, ont pu mener des guerres sanglantes pour sauver l'unité de la nation juive, pourquoi les chefs chrétiens, au nom du même Dieu, ne pourraient-ils pas encourager des guerres

défensives pour sauver l'unité et l'intégrité du peuple chrétien? Il est incontestable que dans l'Ancien Testament la guerre est un moyen légitime pour sauver l'unité juive. Un homme nourri de la Bible et transposant dans le Nouveau Testament les réalités de l'Ancien, doit considérer cette même guerre comme un moyen de sauver la chrétienté.

Nous ne disons pas que Bernard a trouvé ses idées sur la guerre sainte dans la Bible. Il les a trouvées dans son berceau. Mais nous croyons que sa fréquentation assidue de l'Ecriture a renforcé et justifié quotidiennement ces idées.

Sa formation était aussi patristique. Il connaît et utilise saint Augustin, la *Cité de Dieu* en particulier. Or, pour le docteur d'Hippone, il y avait pratiquement deux Cités, celle de Dieu, qui, en gros, se confondait avec l'Eglise et celle de Satan. Augustin non plus ne nie pas la légitimité de la violence dans certains cas, quand il s'agit de sauver la Cité de Dieu et de combattre celle de Satan [3]. Visiblement Bernard avait une semblable vision du monde. Pour lui la chrétienté constituait la Cité de Dieu, tandis que les païens, les hérétiques, les schismatiques forment celle de Satan. Il ne fait pas les distinctions que Dante, dans sa Monarchie, fera un siècle plus tard entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. L'Eglise possède tous les moyens et tous les droits nécessaires pour sauver cette Cité de Dieu. Elle dispose des deux glaives. Si elle délègue le roi ou l'empereur pour en tirer un, c'est à elle qu'il appartient. Pour combattre Satan, l'ennemi de Dieu, elle peut donc employer la violence et la guerre. Le diable ne mérite pas qu'on ait des égards pour lui. Sans doute cette conception est-elle un peu simpliste. C'est celle du moyen âge qui ne connaissait pas le vaste monde et qui avait le sentiment puissant et élémentaire de l'unité chrétienne. Saint Augustin, par sa Cité de Dieu, a contribué à donner aux chrétiens cette vision du monde. Bernard est tributaire de lui comme les autres.

Quoi qu'il en soit, les pages qui précèdent établissent qu'il serait injuste de traiter saint Bernard simplement de belliciste et de moine-guerrier. Il avait un amour solide pour la paix. Et cet amour n'a pas été platonique. S'il n'a pas saisi toutes les exigences de l'amour universel que prêche l'Evangile et s'il n'a pas vu ce qu'il peut y avoir de divin et de virtuellement chrétien en tout homme, même s'il est païen, Bernard, en disqualifiant la guerre féodale, a implicitement disqualifié toute guerre non défensive. Il appartiendra à l'Eglise de rendre explicite au cours des âges ce que le docteur de Clairvaux n'avait qu'obscurément deviné. François d'Assise, un tout autre tempérament que le sien, y aidera puissamment et devra y aider toujours davantage.

Strasbourg. Pierre LORSON, S. J.

3. On trouve un bon exposé des idées augustiniennes sur le sujet dans l'ouvrage récent de M. Gilson : « *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu* », Louvain et Paris, 1953, p. 37 sq.

La portée religieuse du dogme de la création

Saint Jean a résumé la foi chrétienne en disant : nous avons cru à l'amour. Croire à la doctrine chrétienne de la création, c'est croire à l'amour ; c'est mettre, à l'origine de l'être, l'amour ; c'est s'expliquer la présence du monde par celle d'une affection. C'est, du même coup, comprendre l'univers comme un univers orienté, en motiver l'existence par un dessein de générosité, le considérer comme le fruit d'un choix de bonté, qui ne l'a voulu qu'en raison du bien auquel cette bonté le conduit. C'est concevoir le monde comme un don, envisager toute réalité comme dépendante d'une bienveillance vigilante.

Etre chrétien, c'est s'expliquer l'être fini par un amour infini : à la source de notre univers est quelqu'un, quelqu'un qui aime et qui, par amour, donne à tout ce qui est sa réalité. La matière inerte ne subsiste que par cette vivante conscience qui la veut. Le monde est pour le croyant un mystère dont la clef est un secret d'affection : l'univers est un bien personnel ; il est à quelqu'un, il est par quelqu'un, il va vers quelqu'un.

Cette active présence dont tout ce qui existe est pour nous le fruit et le signe est aussi celle qui explique les événements du Golgotha : le monde a la même origine que le fils de Marie, son histoire relève du mouvement d'affection qui, en se déployant, nous a donné le Christ ; son histoire appartient à celle de Jésus.

*
* *

Le dogme de la création fait partie intégrante du dogme de la nouvelle création : le Dieu qui crée est le Dieu qui se donne à son œuvre ; c'est pour cette communion qu'il l'a voulue. Le calvaire, en nous manifestant les sentiments de Dieu, nous dit dans quel élan de cœur il faut chercher le pourquoi de l'existence du monde.

Celui par lequel le monde existe est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ ; si le monde existe, c'est pour être le théâtre de la persévérante volonté de salut qui, en passant par Abraham, Isaac et Jacob, va du premier Adam au Rédempteur. Le Dieu qui crée par amour et donne sa grâce par amour nous demande de croire à l'amour tout-puissant dans lequel il régit tout l'univers. Croire à la création exige, comme croire à la rédemption, de faire confiance au Dieu vivant.

Le Dieu vivant ne dépend, dans ses décisions et dans son action,

que de lui-même. Il est le Dieu d'initiative; il ne reçoit d'inspiration que de son propre cœur et il n'est lié que par sa propre perfection. L'explication de ses actes n'est à chercher qu'en lui; s'il crée, c'est librement, c'est dans un but qu'il s'est à lui-même fixé en toute indépendance et c'est selon un plan que rien n'a pu lui imposer. Il ne dépend pas de l'univers qu'il façonne, pas plus qu'il ne dépendait de la puissance militaire des Hébreux pour leur faire conquérir, par la force de son bras, la terre promise. Il a voulu cet univers avec autant d'autonomie qu'en voulant choisir Israël parmi les autres peuples : le geste créateur est un geste de générosité pure, aussi gratuit que la volonté de libérer le peuple d'Abraham.

Le Dieu d'amour a opté, en toute indépendance, pour le monde que nous lui devons; il a voulu, par pure bonté, cet univers pourtant imparfait. Il l'a réalisé librement selon un choix que nul n'a influencé; il en est l'auteur pleinement responsable. Si le mal s'y étale, ce n'est pas parce qu'il s'est trouvé incapable de l'enrayer; s'il a subi cette altération de son œuvre, c'est délibérément, se réservant de réparer, selon des vues que sa bienveillance lui a seule dictées, le dommage qu'il eut pu ne pas tolérer.

Il est le maître unique; n'étant redevable à nul autre, il ne peut non plus se décharger sur nul autre des risques qu'il a laissés courir par son œuvre : ce monde, tel qu'il l'a fait, avec des êtres libres qui pourraient abuser de ses dons, lui a paru bon. Ce n'est pas par inconscience qu'il a consenti à cette aventure et l'indocilité de sa créature n'a pu l'acculer à l'échec : il a les moyens de remédier à ces trahisons et il les a mis en œuvre, avec munificence, allant jusqu'à envoyer son Fils prendre notre condition pour la rénover.

Adhérer à la doctrine de la création de toutes choses par un auteur unique, un Dieu personnel absolument autonome dans son action, c'est croire à la primauté de l'amour, le mettre à l'origine du réel et à son terme, penser qu'il est sous-jacent à tout ce qui est. C'est faire profession d'un optimisme dont l'audace aujourd'hui détonne et qui a, de tout temps, paru une gageure.

La grande libération que le christianisme apporte à l'homme de tous les temps est celle de se savoir aimé; la grande tentation de l'homme d'aujourd'hui et de toujours est de refuser ce message ou de ne pas oser le rendre à la lettre, parce qu'il lui paraît trop beau pour être vrai. Il nous est plus difficile d'accueillir la joie que la tristesse; nous sommes spontanément moins portés à douter des mauvaises nouvelles que des bonnes; nous sommes plus disposés à mettre les choses au pis qu'à envisager les prévisions favorables, plus enclins à redouter qu'à espérer, plus frappés par les difficultés que par les promesses de succès, plus impressionnés par les échecs que par les réussites, plus prompts à remarquer les défauts que les qualités... Il nous est

difficile d'adhérer au message chrétien sans réticence, de rester vraiment convaincus que le monde où nous vivons est régi par un tout-puissant amour, d'admettre pleinement la bonne nouvelle de l'Evangile selon laquelle toute souffrance est vaincue et, par la miséricorde divine, peut avoir un sens. Il nous est difficile de voir tout le réel dans cette perspective, de rester assurés que tout est dans la main d'un Dieu d'amour. Il nous faut constamment nous défendre contre un réflexe de « réalisme » qui nous empêche de prendre au sérieux cet amour trop magnifique pour être autre chose qu'un rêve, pour être vraiment réel, le fond du réel, la réalité suprême.

Croire à une affection donnant l'être, instant par instant, au monde où nous sommes, à une affection divine n'hésitant pas, pour rénover ce monde qui continue à nous dérouter, devant les décisions de l'incarnation et de la rédemption, cela répugne au scepticisme dont nous faisons volontiers profession en le prenant pour de l'intelligence, à la défiance dans laquelle nous faisons fréquemment consister la sagesse.

La confiance que Dieu nous demande est certes une attitude raisonnable : comme toute confiance vraiment humaine, elle s'appuie sur des raisons, mais elle les dépasse. Elle requiert la santé spirituelle, dans laquelle s'équilibrent le jeu de l'intelligence et celui de la volonté ; la prudence surnaturelle que cette confiance doit animer est, de même, tout à la fois circonspection et aptitude au risque.

*
* *

Tâchons de circonscrire de façon plus précise le mystère qu'accepte la foi au Dieu créateur. Nous venons de dire que cette foi voit dans le monde une œuvre d'amour, qu'elle s'insère dans la foi en l'amour rédempteur, qu'elle est non seulement adhésion à une idée, mais acceptation d'une confiance en quelqu'un, en quelqu'un dont l'affection est toute gratuite et toute-puissante.

Cette toute-puissance du Dieu personnel est un aspect de son entière liberté : il agit sans que rien du dehors ne l'y oblige et sans qu'aucun avantage ne l'y pousse, sans que rien du dehors, non plus, ne puisse imposer à son œuvre les limites qu'il est seul à fixer, sans qu'aucune contrainte intérieure enfin le force à l'action. Il est totalement indépendant du monde qu'il suscite ; il est entièrement libre en créant, parce qu'il est parfaitement lui-même indépendamment de sa création et qu'il reste aussi parfaitement lui-même en présence de sa création que sans elle : elle ne peut lui opposer de barrières ni vinculer son autonomie. Il est parfaitement libre, parce qu'il est parfait.

Parce qu'il est la perfection infinie, un abîme le sépare de l'œuvre dont il est pourtant indiciblement proche : il est d'un autre ordre

qu'elle; entre elle et lui, il y a radicale rupture de continuité. Notre Dieu n'est pas une force diffuse dans la nature et il n'est pas non plus le premier d'une série d'êtres rangés par ordre de grandeur : entre la créature la plus parfaite et lui, il n'y a pas de proportion; il y a la brisure qui interdit de comparer le fini et l'infini, l'être entièrement dépendant et celui dont tout dépend, celui qui ne tient que de lui-même son existence, sa perfection et sa puissance.

Dieu est aussi indépendant dans son action que dans son être : il ne crée pas par un instrument mais par la simple efficacité de son vouloir : sa parole suffit à faire surgir le réel, sa pensée le modèle, son intention est par elle-même agissante. Il n'y a hors de lui que du réel suspendu à lui : il ne s'est pas trouvé en face d'une matière préexistante et il n'a besoin de nulle aide extérieure pour créer. Entre la dépendance de l'être créé et l'indépendance du créateur, il n'y a pas d'intermédiaire : tout est en sa présence dans la sujétion radicale de celui qui reçoit tout. Il fait le monde de rien, c'est-à-dire qu'il le fait simplement participer à ce qu'il est : il ne doit, pour créer, faire appel à rien d'autre qu'à lui-même.

L'état de la créature est celui d'une dépendance absolue affectant à la fois la manière d'être et l'être lui-même. Cette dépendance est aussi entière aujourd'hui qu'au premier moment : l'écoulement du temps ne change rien à cette condition du créé qui est d'être, constamment, par un autre. Dieu seul est, essentiellement, par nature, par définition, par lui-même. Le reste n'est, à chaque instant, que par lui, par participation à son être, par son libre vouloir. L'idée de commencement dans l'existence du monde est secondaire par rapport à celle de la contingence continue de cette existence. L'Eglise parle, conformément au texte de la Genèse, du début de la création; elle a explicitement condamné les théories sur l'éternité du monde liées soit à l'hypothèse d'une matière coexistant à Dieu indépendamment de lui, soit à l'hypothèse d'une création qui serait le fruit d'une libéralité nécessaire à Dieu pour qu'il soit lui-même; elle n'est pas favorable à la supposition d'une durée sans commencement, cette opinion risquant d'estomper le dogme de la dépendance absolue de toutes choses à l'égard de la libre initiative divine. C'est cette dépendance unilatérale et sans réserve qui est le cœur du dogme de la création.

Ce dogme exclut donc toute sujétion de Dieu à l'égard de la décision de créer, des formes à donner à son œuvre, de son œuvre même une fois constituée; il exclut la solution de facilité qui consisterait à se représenter l'univers comme relevant de deux auteurs opposés qui se limiteraient mutuellement, l'un étant principe du bien et l'autre responsable du mal; il exclut les théories panthéistes ou émanatistes qui confondent le fini et l'infini ou veulent établir entre les deux un pont; il interdit toutes les représentations des rapports du monde avec son auteur dans lesquelles Dieu n'est plus l'être personnel suscitant et

gouvernant l'univers avec une souveraine indépendance, dans l'initiative d'un amour pleinement gratuit.

La doctrine chrétienne de la création implique la transcendance du Dieu vivant : l'infinie perfection d'un être personnel, unique auteur d'un monde qu'il fait exister par une libéralité que son affection seule explique, sans autre secours que celui de son vouloir et sans autre obstacle que ceux auxquels il veut bien consentir, dans une volonté de salut si bouleversante qu'elle ne reculera pas devant l'Incarnation.

Croire à la création, c'est adhérer à un mystère. Il nous est évidemment aussi impossible de nous imaginer l'action créatrice que de nous représenter le Créateur, de saisir ce que créer veut dire que de comprendre ce qu'est la divinité, de tirer au clair les intentions divines que d'égaler l'intelligence de Dieu. L'activité de Dieu diffère autant de nos actes humains que Dieu diffère de nous-mêmes ; le créé est à l'égard du Créateur dans une sujétion incomparablement plus étroite que l'objet fabriqué, qui subsiste indépendamment de l'artisan ; entre l'indépendance de Dieu dans son action et la nôtre, il y a aussi plus qu'une différence de degré, il y a tout ce qui sépare l'infini du fini.

L'action créatrice est une action d'un type unique : la seule où l'objet reçoit de l'agent sa réalité même et non seulement sa façon d'être. Elle dépasse ce que notre intelligence, habituée à comparer un être fini à un autre être fini, peut clairement comprendre. Penser que le monde est créé, c'est songer non seulement à l'explication de son organisation mais à l'explication de son existence même, et c'est expliquer cette existence non par l'interaction de causalités physiques mais par une vie intérieure, par le Dieu vivant dont la pensée agissante soutient dans l'être ce monde auquel son amour ne cesse d'être attentif. Penser que le monde est créé, au sens chrétien de ce terme, c'est le penser comme élément d'un mystère d'amour, c'est faire confiance à une affection entièrement spontanée et toute-puissante, c'est s'en remettre à quelqu'un qu'on sait être dans son infinie perfection, l'amour, auquel on renonce à demander des comptes pour se fier à sa sagesse et à son cœur [1].

L'acceptation de ce mystère qui dépasse l'intelligence suppose cependant l'assentiment de l'intelligence. L'audace de l'Eglise va jusqu'à professer l'entier accord du dogme et de la raison : le Dieu qui nous a créés capables de penser nous a mis en mesure, ainsi qu'il nous l'assure dans sa révélation, d'aller à lui avec nos facultés d'êtres raisonnables. Croire est autre chose que raisonner, mais la confiance dans le Dieu créateur va de pair, pour le chrétien, avec la confiance en

1. Nous ne traiterons pas ici du problème du mal, que nous avons abordé ailleurs : *La providence,* dans la *Revue diocésaine de Tournai,* 1950, t. V, p. 407-409 et *Le problème de la souffrance, ibid.,* p. 506-507.

la raison dont il est l'auteur : le dogme invite le philosophe à la recherche de ce Dieu caché qui veut pouvoir être reconnu par l'esprit qu'il a mis en l'homme.

*
* *

L'Eglise a dû, au cours des siècles, lutter pour sauvegarder la physionomie du Dieu créateur, pour maintenir toute l'audace de sa foi. Elle a sauvegardé, en le précisant, son dogme qu'ont voulu corriger des sages de tous les temps, plus sages que religieux, plus raisonnables que capables de foi.

Elle a dû se défendre contre la tentation, qui perdura durant de longs siècles, d'échapper au scandale du mal en rendant responsable des misères d'ici-bas une sorte de co-créateur malfaisant. Le credo de Nicée nous fait dire que nous croyons en un seul Dieu, créateur unique de toutes choses, visibles et invisibles; le *Te Deum* nous invite à célébrer Dieu comme le seul auteur de tout ce qui est sur terre ou dans le ciel, à le considérer dans une intrépide action de grâces comme la source de toute réalité; en 1215, le IV[e] concile de Latran définit que le démon lui-même est créé et qu'il fut créé bon, que sa création est aussi œuvre d'amour [2].

L'Eglise a dû se défendre contre bien d'autres tentations de sacrifier la transcendance du Dieu vivant. Contre le péril d'un anthropomorphisme oublieux de l'insondable mystère divin et contre de multiples formes de panthéisme, les conciles qui ont précisé la doctrine trinitaire ont nettement marqué, en disant incréé le Verbe identique au Père en nature, la frontière à mettre entre les créatures et la divinité; le IV[e] concile de Latran enseigne en termes nets comment l'auteur du monde est le Dieu mystérieux de l'Ecriture, l'être personnel dont la perfection dépasse tout ce que nous pouvons en dire, le Tout-puissant qui a fait surgir l'univers par bonté et qui a révélé à l'homme déchu son dessein de salut par l'intermédiaire de Moïse et des prophètes.

Dans ce qu'on a appelé « la crue de l'aristotélisme au XIII[e] siècle » se trouvent les antécédents du rationalisme moderne. Réagissant contre la séduction qu'exerçait la conception grecque d'un univers nécessairement existant et soumis à la loi de fer d'un infrangible destin, les théologiens du moyen âge ont énergiquement défendu l'absolue liberté de l'amour créateur; leurs successeurs ont dû maintenir contre les déistes la doctrine de la présence de Dieu à son œuvre dans la vigilance d'une affection toujours agissante.

---

2. Cfr P. Charles, *Créateur des choses visibles,* dans *Nouvelle Revue théologique,* 1940, p. 261-279.

Au siècle dernier, les idées d'évolution se sont développées dans un climat antireligieux : on a voulu se passer du créateur en lui substituant le devenir du monde, remplacer Dieu par l'histoire. Ce courant a marqué de son emprise à la fois la philosophie et les sciences naturelles.

Les philosophes idéalistes ont insisté sur le devenir de l'esprit et enfermé l'esprit dans ce devenir : la réflexion métaphysique a été éliminée comme dénuée de portée objective et le Dieu de toute perfection a cédé la place à un Dieu qui se fait, un Dieu immanent à l'esprit et se cherchant à travers les détours d'une pensée qui sans cesse se dépasse. Dieu n'était plus présent au monde de la vivante présence d'un Dieu personnel ; il était, une fois de plus et d'une nouvelle manière, confondu avec le monde.

Des représentants des sciences positives ont, de leur côté, cru que Dieu était devenu inutile. L'état actuel du monde leur paraissait s'expliquer par un état antérieur ; l'existence de l'homme, en particulier, leur paraissait s'expliquer par celle de l'animal qu'il aurait eu pour ancêtre ; lui trouver un prédécesseur semblait dispenser de lui chercher un auteur.

Nous n'avons pas à faire ici l'histoire des succès de la philosophie idéaliste et du positivisme ni celle de leurs échecs, mais seulement à rappeler l'enseignement du concile du Vatican, qui reprend celui du concile de Latran et qui le précise, en affirmant la possibilité pour la raison humaine de découvrir le Dieu créateur, en s'élevant contre le panthéisme, en soulignant que Dieu gouverne, par sa Providence, l'univers qui lui doit l'existence.

Au terme de ce rapide inventaire des positions prises par l'Eglise relativement à la doctrine de la création, mentionnons l'encyclique *Humani generis*. Ce document met en garde contre le danger de sacrifier l'intransigeance de la vérité au désir de la voir acceptée ; il insiste sur le souci d'orthodoxie que ne peut faire oublier le souci d'adaptation. Il maintient, en rejetant l'agnosticisme de philosophies contemporaines, la doctrine du concile du Vatican : la raison peut établir l'existence d'un Dieu personnel, la création est l'initiative absolument libre de ce Dieu dont la prescience infaillible, dans la conduite du monde, est pleinement compatible avec la liberté qu'il donne à l'homme. L'encyclique touche également à la question de l'évolution ; elle invite ici les chrétiens à la prudence, rappelle qu'il faut admettre la création immédiate de l'âme par Dieu et ajoute, au sujet du polygénisme, qu'on ne voit pas comment l'hypothèse qui met à l'origine du genre humain une multiplicité de pères peut se concilier avec la doctrine du péché originel.

*
* *

Laissons la question du péché originel et du polygénisme ; notons seulement combien l'enseignement de l'Eglise, en considérant tous les hommes comme les enfants d'un même père, souligne leur égalité foncière dans une commune supériorité de nature par rapport à tout autre être de chair.

Accepter la conception chrétienne de l'homme, c'est le croire fait pour aimer, et pour répondre ainsi par l'amour à l'affection divine. La façon dont l'Eglise comprend l'homme, et l'intervention de Dieu dans l'apparition de l'homme sur cette terre, achève la façon dont elle comprend la création. Arrêtons-nous donc quelque peu à ces vues, qui compléteront celles qui nous ont occupé jusqu'ici.

En nous demandant ce qu'est l'homme, nous ne prendrons pas pour but d'établir rigoureusement la spiritualité de l'âme et les privilèges qui en découlent, mais plutôt de mieux saisir la portée religieuse du spiritualisme chrétien.

L'homme dont parle l'Eglise ne se définit pas par ses caractères morphologiques ; il se distingue de l'animal autrement que par la capacité de sa boîte crânienne, la conformation de ses membres ou la perfection de son système nerveux.

Il ne se définit pas non plus par son habileté technique. Sans doute l'homme nous apparaît-il comme le seul être de ce monde capable de se fabriquer des outils, d'utiliser le feu ; bien que l'animal soit parfois très ingénieux, il y a donc entre ses capacités d'adaptation à une situation donnée et celles de l'homme une frontière nette. Cependant, si l'homme apparaît comme plus capable que l'animal de s'adapter aux nécessités et aux possibilités qu'il rencontre dans l'utilisation du monde matériel, ce n'est pas en cela qu'il diffère le plus profondément de la bête.

Ce qui caractérise l'homme pour le théologien, ce qui le met à un autre niveau que tout être purement matériel, ce qui est en lui le plus proprement humain, c'est son aptitude à des prises de position désintéressées. L'homme n'est pas seulement sensible à l'utilité de ce qu'il rencontre, il se prononce en termes de vrai et de faux, de bien et de mal : il juge de la valeur objective d'un énoncé, de la qualité morale d'une action. Il n'est pas prisonnier de l'utile : il est capable d'attitudes autres que la considération de son avantage. Il n'est pas, non plus, mû seulement par l'attirance ou la répulsion d'excitants extérieurs, il est sensible à l'appel de valeurs morales : il n'obéit pas seulement à ses réflexes, mais à sa conscience.

L'homme est capable de jugements désintéressés et de libres choix, non seulement en face d'idées, mais en face de personnes : c'est l'affection, qui comporte une estime et une offrande. L'homme seul ici-bas y est apte ; il est seul à savoir ce qu'est le respect d'autrui, à apprécier une valeur personnelle, à pouvoir traiter son semblable com-

me quelqu'un, à lui reconnaître une tout autre qualité qu'aux choses.

L'homme est capable de rencontrer dans l'affection ses frères, et aussi son Dieu. Dieu l'a aimé jusqu'à le faire apte à répondre, consciemment et librement, à l'affection qu'il lui voue; c'est cette aptitude à accueillir le Seigneur, à le connaître et à l'aimer, qui définit le plus profondément l'homme aux yeux du théologien.

De notre monde créé par amour, pour réaliser un dessein d'amour, l'homme est roi : non parce qu'il est le plus habile des vivants, mais parce qu'il est le seul capable d'aimer, le seul capable de répondre par l'affection à l'affection divine. Dieu a fait tout le reste pour que tout le reste soit à son service, et ainsi au service de l'amour [3].

L'homme n'est jamais aussi vraiment homme que dans le désintéressement. C'est dans le jugement désintéressé et dans le don de soi qu'il est le mieux en possession de lui-même et en présence de lui-même. Aussi la conscience d'être une personne progresse-t-elle, chez l'enfant, en même temps que l'aptitude au don. Le petit enfant dit « non » longtemps avant de dire « oui »; il est capable de s'opposer, de façon instinctive et presque animale, longtemps avant d'être apte à consentir dans une générosité; il commence aussi par parler de lui-même à la troisième personne, comme d'une chose, et n'emploie que bien plus tard le « je » qui traduit la conscience de soi. L'aptitude à dire « oui » et la capacité de dire « je » sont solidaires, elles dépendent de l'avènement de l'esprit.

L'être doué de conscience, capable de se posséder en se saisissant comme un « je », est doué d'une unité intérieure propre. Il n'est pas seulement un ensemble d'aptitudes, il ne se réduit pas à une accumulation de qualités et de défauts; on n'exprime pas tout ce qu'il est en faisant l'inventaire de ses traits de caractère et de ses possibilités. Il n'est pas une somme, il est quelqu'un, il a une âme personnelle.

Les qualités et les défauts peuvent être héréditaires, la conscience, comme telle, ne l'est pas; ce par quoi chaque homme est intimement et inaliénablement lui-même n'est pas l'œuvre d'autres hommes. On peut agir sur une conscience, l'influencer, la transformer, mais on ne peut la donner : on ne peut qu'assister à son éclosion. Les parents peuvent transmettre à l'enfant leurs aptitudes, reconnaître dans ses capacités un héritage de famille; de son privilège d'être conscient, de son irréductible unité personnelle, de son moi profond, ils ne sont pas les créateurs, mais plutôt les témoins. C'est par eux que cette conscience est apparue, mais ils n'en sont pas pleinement les auteurs; ils ont été les agents d'une action qui les dépasse, les serviteurs de l'esprit et non ses fabricants.

---

3. Nous avons développé ces vues dans *L'homme ne vit pas seulement de pain*, dans la *Revue diocésaine de Tournai*, 1949, t. IV, p. 99-109, ainsi que dans *La signification du monde matériel et la doctrine de la création*, *ibid.*, 1952, t. VII, p. 49-52.

Chaque être conscient est quelque chose de ses parents, mais aussi quelque chose de neuf, d'inédit; l'enfant dépend de ses parents pour apparaître en ce monde, mais en tant que personne, il se rattache directement à Dieu.

Les aptitudes se transmettent, non l'usage que la personnalité, dans son autonomie, en fera; les défauts et les qualités se communiquent, non le « je » : la conscience, comme telle, n'a pas d'ancêtres. Les caractères d'une âme sont soumis à l'hérédité, l'âme est solidaire du corps qu'elle anime et son mode d'action dépend de ce corps avec lequel elle fait une unité, mais l'âme n'est pas héréditaire. Les qualités natives d'une âme peuvent lui venir des parents, mais l'âme vient de Dieu. Toute naissance humaine met les parents en présence de l'action directe du Créateur : la personne humaine qui est leur enfant est son œuvre en même temps que la leur; ils reçoivent de lui celui qu'ils mettent au monde par un pouvoir qui est un don divin.

Telle est la doctrine commune reçue dans l'Eglise : chaque apparition d'un être humain résulte d'une collaboration très particulière de l'homme et de Dieu. L'esprit ne se transmet pas par génération, Dieu seul peut multiplier les consciences. Il le fait par la voie providentielle de la génération, mais les parents ne peuvent, par leur seule aptitude à engendrer, multiplier le « moi », le « je » qu'ils sont. L'âme qui donne à l'enfant d'être un « moi », de se saisir comme « je », d'être quelqu'un, est le don de Dieu. La collaboration entre l'homme et le Créateur est ici exceptionnellement étroite puisqu'elle aboutit non seulement à un corps habité par une âme, mais à un seul être, qui est à la fois corps et esprit.

A cette doctrine répond celle que l'encyclique *Humani generis* rappelle à propos de l'intervention de Dieu dans l'apparition du premier homme. Si chaque naissance humaine dépend de l'action divine d'une autre manière que la formation d'un corps chimique ou que la naissance d'un animal, l'apparition du premier homme suppose une intervention exceptionnelle du Créateur.

Mettons-nous dans l'hypothèse de l'évolution : si l'apparition de l'homme a pu être préparée par un perfectionnement progressif de l'animal, le fossé qui sépare l'animal de l'homme ne pouvait être comblé que par Dieu. L'homme dépasse incommensurablement tout autre vivant de cette terre; si proche qu'il ait pu être d'autres vivants, il en était, par son aptitude aux jugements de valeur et aux engagements désintéressés, profondément différent : si proche qu'il ait pu être d'eux par la vie physique, il était tellement autre par la vie intérieure... Ce fut un moment solennel de l'évolution du monde que celui où la première fois fut dit ici-bas «oui ». L'apparition de l'homme, l'avènement de la conscience morale, la présence en un être de chair de la faculté d'aimer spirituellement fut dans l'histoire de la vie un formi-

dable bond en avant. C'était une sorte de théophanie, d'apparition de Dieu dont l'homme est l'image. Ce fut, avant l'Incarnation par laquelle Dieu lui-même allait parcourir une carrière d'homme et expérimenter les pensées de son cœur dans une conscience humaine, une première réplique dans un être de chair des attitudes désintéressées qui sont celles de Dieu. La création de l'homme est déjà dans la ligne de l'Incarnation ; elle la prépare et, en quelque sorte, la préfigure.

Entre les éventuels ascendants du premier homme et les parents humains des enfants qui naissent aujourd'hui, il n'y a pas de commune mesure : entre l'animal et l'être spirituel, il y a plus qu'une différence de degré, il y a une différence de nature. Entre la part que ces éventuels ascendants ont pu prendre dans l'apparition de la conscience et la paternité ou la maternité humaines, il y a aussi différence de nature. Si les parents reçoivent de Dieu l'enfant dont ils ne sont pas seuls les auteurs, ils collaborent avec le Créateur dans un acte où leur personnalité humaine est engagée, ils participent en outre de façon lointaine à la formation de ceux qui naîtront d'eux, en préparant par toute leur conduite l'hérédité que porteront leurs descendants. Du premier homme, les éventuels prédécesseurs ignoraient ce qu'est le libre engagement d'une personnalité dans un don, et ils avaient peu à donner.

Ce fut un point culminant de l'histoire de l'univers que l'apparition ici-bas de l'esprit, que l'entrée en ce monde d'une âme. L'être qui surgissait était, par rapport à toute la création antécédente, d'une profonde nouveauté ; il mettait en cause d'une manière jusqu'alors inconnue sur cette terre l'intervention de Dieu. Et cela d'autant plus qu'au moment où Dieu faisait surgir dans la chair l'esprit, il donnait à l'homme doué d'une âme un supplément d'âme : il l'associait étroitement à sa vie par des privilèges difficiles à imaginer par nous qui en sommes partiellement dépourvus, et que la théologie caractérise comme elle le peut, sans pouvoir en exprimer la consistance interne, quand elle les appelle les dons surnaturels et préternaturels. La vie de la grâce, intimité du Dieu d'amour et de l'être fait pour aimer, achèvement de la créature spirituelle dépassant l'attente de sa nature, s'épanouissait dans un parfait équilibre de cet être neuf, y assurant à l'esprit un exceptionnel triomphe sur la matière ; le premier homme était tout entier accordé avec lui-même, avec le monde et avec Dieu.

Que pouvait donc être la vie intérieure d'un être humain à la fois si proche de Dieu et si proche de la bête, si semblable au Seigneur et si apparenté anatomiquement à l'animal ? Nous avons tous rencontré des âmes frustes, à l'esprit peu délié, mais à la sensibilité morale exceptionnellement fine, des êtres peu rompus au raisonnement mais à la conscience très délicate, des hommes et des femmes sans développement intellectuel mais à l'âme extraordinairement riche. Il est des êtres humains peu évolués à première vue, mais qui sont tellement

humains par leur cœur qui contient des trésors de bonté; ils sont incapables de rien inventer peut-être, sauf des trouvailles d'affection. Il y a des âmes candides, naïves même, dont la maturité spirituelle est étonnante : elles peuvent n'avoir guère d'instruction, mais elles ont, quand il s'agit du bien et du mal, quand il est question de don de soi et quand il est question de Dieu, un étonnant jugement. C'est sans doute de cette manière que nous pouvons nous représenter nos plus anciens ancêtres, ceux qui ont commencé à vivre dans ce monde d'une vie d'homme : des êtres frustes du point de vue de ce que nous appelons la civilisation, mais dont le cœur était un monde. Toute âme est un univers et, dans la conquête de soi-même, on peut marcher sans cesse sans voir jamais se fermer les horizons; tout monde intérieur est un monde sans limites, mais bien plus celui de cet être neuf qu'était l'homme que le péché n'avait pas encore gauchi, chez qui l'expérience du mal n'avait pas rompu l'équilibre originel.

*
* *

Adhérer à la doctrine chrétienne de la création, c'est croire que l'existence de l'univers tient à un mystère d'amour. Croire, comme l'Eglise nous l'enseigne, que l'homme est sur cette terre le chef-d'œuvre du Créateur, c'est le voir dans la dépendance d'un amour et penser qu'il est fait pour aimer. Nous n'avons, en ces pages, voulu dire rien d'autre que ces vérités très simples, dont la méditation peut nous faire comprendre un peu mieux la richesse des vues les plus familières de notre Foi.

Tournai. Chan. R. GUELLUY,
Professeur au Grand Séminaire.

La méditation fondamentale des Exercices de saint Ignace à la lumière de saint Paul

Grâce à Dieu, le temps est loin, et à jamais révolu, où certains interprètes considéraient la Méditation fondamentale du livre des Exercices comme une sorte de philosophie naturelle, ne supposant pas nécessairement l'économie surnaturelle de la vision béatifique et de la grâce. Tous s'accordent aujourd'hui à reconnaître que dans la pensée de S. Ignace la méditation fondamentale nous introduit d'emblée dans l'ordre surnaturel et ne se comprend pas en dehors de lui.

Le temps est loin et à jamais révolu où le Christ était censé, au jugement de plusieurs, n'apparaître dans les Exercices qu'au début de la deuxième semaine et n'avoir pas de rôle essentiel à remplir durant la première semaine ; comme si la réconciliation du pécheur avec le Père des cieux pouvait se réaliser en dehors de Celui qui est notre seule voie de salut, notre seul Sauveur, notre seul Rédempteur ! Dès le premier colloque du premier exercice de la première semaine S. Ignace me place en présence du Christ en croix et me force à me demander : « quid egerim ego pro Christo, quid agam pro Christo, quid agere debeam pro Christo ». Doctrinalement, la première semaine des Exercices (comme du reste la méditation fondamentale) est aussi profondément christocentrique que n'importe quelle autre.

Enfin le temps est loin et à jamais révolu, où le livre des Exercices était considéré par quelques-uns, amis ou adversaires, comme constituant avant tout une puissante ascèse de la volonté, qui pourrait être psychologiquement concevable en dehors de l'économie de la grâce, en dehors de l'ordre divin du salut par don gratuit d'en haut ; aujourd'hui tous se plaisent à faire remarquer la place centrale de la grâce aussi bien dans la théologie des Exercices que dans les moindres méthodes psychologiques du livre ; S. Ignace est plus convaincu que personne que Dieu *commence toujours* et qu'il n'appartient à l'homme que d'accepter ou, hélas, de refuser les dons divins.

En rappelant ces trois aspects de progrès récents dans l'interprétation des Exercices, nous songeons évidemment à trois points essentiels de la théologie de saint Paul.

L'homme fait son salut non par ses forces naturelles, non par l'effort moral de son intelligence et de sa volonté, non par la réalisation de sa propre « justice », mais en subordonnant tout son être, ses puissances intellectuelles et volontaires, à une justice supérieure qui

naît de la foi et croît avec la foi, à un don gratuit descendant du Ciel, la « justice de Dieu »; l'ascèse chrétienne est essentiellement « surnaturelle » et ne peut se réduire à une théodicée et une éthique naturelles.

De cette transformation radicale de notre moralité humaine, le Christ Jésus est le médiateur unique; par Lui seul nous passons du péché à la Vie, par Lui seul et en Lui seul nous nous sanctifions en nous assimilant de plus en plus à Lui « a claritate in claritatem », « avec une splendeur toujours croissante » jusqu'à la parfaite assimilation du Ciel.

Et tout cela est don gratuit, initiative divine spontanée, « grâce » de Dieu, cause unique, désormais, de toute sainteté, de toute grandeur morale; la « grâce » seule peut rétablir l'équilibre moral en notre nature affaiblie par le péché et devenir en nous le principe d'un dynamisme moral supérieur qui vient du Christ et non de nous-mêmes, qui aboutit au Christ et par le Christ au Père.

Nous voudrions, dans cet article, montrer, au sujet de la méditation fondamentale du livre des Exercices, combien elle prend sa pleine valeur et sa parfaite signification à la lumière de la doctrine ascétique et mystique de saint Paul. Ce n'est là, dans notre pensée, qu'un exemple entre plusieurs; on pourrait de la même façon comparer la doctrine ignatienne « De regno Christi » et le christocentrisme de saint Paul, la conception du troisième degré d'humilité et la théologie paulinienne de la mortification; tout le livre des « Exercices spirituels » s'éclaire au maximum à la lumière de saint Paul [1]. Certes, aucun chrétien n'en doute, toute ascèse authentiquement chrétienne de l'Eglise catholique, qu'elle soit augustinienne, bénédictine, dominicaine, franciscaine ou ignatienne, ne peut trouver sa plus profonde justification qu'au cœur des écrits inspirés, dans nos évangiles, en saint Paul, en saint Jean et par eux en Notre-Seigneur Jésus-Christ; cet article ne prétend donc faire aucune découverte, pas plus que ne le ferait un article semblable sur saint Benoît, saint François ou saint Dominique. Mais pour chaque fidèle ou ami d'une discipline religieuse de l'Eglise catholique, il est toujours consolant et bienfaisant de remonter de la pensée du fondateur de l'Ordre, de l'initiateur de la doctrine aux sources infaillibles, garanties par la véracité divine; il est réconfor-

1. Il ne s'agit pas toutefois ici d'une étude de « sources » au sens ordinaire du mot. S. Ignace, qui a sans cesse médité et cité les évangiles, cite rarement soit dans les Exercices, soit dans les Constitutions ou dans sa correspondance, les épîtres de saint Paul, et ne semble pas en avoir jamais fait une étude approfondie. Les parallélismes qu'on peut établir ne prouvent pas une influence immédiate et consciente de la pensée de Paul sur la sienne, mais manifestent simplement d'une part l'influence de l'Eglise qui, par des voies diverses, communique à ses enfants la substance des écrits inspirés, d'autre part l'action parallèle de la grâce qui conduit selon les mêmes principes essentiels toutes les âmes chrétiennes.

tant de constater de nouveau non pas *le fait* de l'accord foncier — celui-ci est assuré d'avance par l'approbation de l'Eglise, — mais le « *comment* », le « *mode* » de cet accord.

C'est toute l'ambition de ce travail, essai d'exposition — élaboré au cours de retraites sacerdotales ou religieuses — de la *doctrine* du détachement, telle que la propose saint Ignace dans la « méditation fondamentale [2] ».

Une remarque préliminaire éclairera notre route. La plupart des interprètes des Exercices reconnaissent que les Exercices spirituels de S. Ignace, à côté de leur but général de formation chrétienne totale — ce qui a amené la Compagnie de Jésus à mettre les Exercices à la base, largement comprise, de toutes les retraites de ses membres depuis leur entrée au noviciat jusqu'à leur mort —, ont un but *particulier* qui se réalise principalement la première fois qu'on fait les Exercices : Ils sont une méthode « d'élection », ou, de façon plus précise, « de choix d'un état de vie », d'orientation nouvelle de la vie à la lumière du plan divin. Ce but *très déterminé* influe en maints détails sur la structure des Exercices et « particularise » parfois ce qui, dans la pensée totale de S. Ignace, est plus général, plus fondamental.

On sent bien par exemple, dans la méditation des deux étendards, que les deux premiers degrés de la tactique diabolique : amour des richesses, honneur mondain, conduisant à l'orgueil, sont précisément les deux obstacles essentiels qui détournaient les chrétiens de l'époque de S. Ignace de la vie religieuse ou de la vie sacerdotale. Cela ne signifie donc pas que selon S. Ignace la tactique diabolique générale à l'égard de l'humanité soit partout et toujours celle qui est considérée ici du point de vue limité de l'élection. De même il nous semble clair que, surtout pour quiconque a déjà fait plusieurs fois les Exercices, la méditation fondamentale doit être construite en tenant compte de toute la pensée de S. Ignace sur Dieu, telle qu'elle s'exprime entre autres dans la *Contemplatio ad Amorem* [3] : toute l'histoire de notre

2. Nous en donnons ici le texte, traduit par le P. Doncœur :

« *Principe et Fondement.* L'homme est créé pour louer, révérer et servir Dieu notre Seigneur, et par là sauver son âme. Les autres choses sur la face de la terre sont créées pour l'homme, en vue de l'aider dans la poursuite de la fin pour laquelle il est créé.

» D'où il suit que l'homme doit user d'elles dans la mesure où elles l'aident à atteindre sa fin; et qu'il doit s'en dégager dans la mesure où elles l'en détournent.

» Pour cela il est utile de nous rendre indifférents à l'égard de toutes les choses créées, pour autant que c'est permis à la liberté de notre libre arbitre et que ce n'est pas défendu; si bien que pour notre part nous ne voulions pas plus santé que maladie, richesse que pauvreté, honneurs que mépris, vie longue plutôt que courte; et ainsi de tout le reste, désirant et choisissant cela seul qui nous conduit davantage à la fin pour laquelle nous sommes créés. »

3. Nous n'envisageons ici, de la *contemplatio ad amorem* que ce qui complète la méditation fondamentale du point de vue de l'initiative divine, de la communication de Dieu à ses créatures... Les autres aspects de la *contemplatio ad amo-*

salut part de cette idée que « *Dieu se donne* », idée fondamentale de la *Contemplatio ad Amorem.* « Amor consistit in communicatione... ; adducere in memoriam..., quantum mihi dederit [Deus] ex iis quae habet ; et consequenter [quantum] idem Dominus desideret dare seipsum mihi in quantum potest... ». « L'amour consiste dans la communication... Me remettre en mémoire... combien Dieu m'a donné de ce qu'Il a et par la suite combien ce même Seigneur désire se donner lui-même à moi le plus possible ».

La méditation fondamentale se place nettement au point de vue *surnaturel,* le seul qu'ait jamais envisagé la pensée exclusivement religieuse de S. Ignace ; il est clair que pour lui la formule « homo creatus est » considère *l'ordre réel* dans lequel nous vivons et place au point de départ de la méditation l'*élévation surnaturelle,* et au terme final, comme le salut de l'âme (« ut salvet animam suam »), toute la richesse *de la vision béatifique.* C'est du reste seulement par là que se justifie le *détachement radical* ici proposé. Il est clair aussi que pour S. Ignace tout cela est « don de Dieu » et voilà pourquoi, à partir de ce moment, l'*oraison préparatoire* de chaque méditation reprend sous *forme de prière* la doctrine du fondement : je *demande* à Dieu « ut omnes meae intentiones, actiones et operationes pure ordinentur in servitium ac laudem suae divinae Maiestatis », « que toutes mes intentions, actions et opérations soient purement ordonnées au service et louange de Sa divine Majesté ». Il est clair enfin, que, ici comme partout dans la pensée ignatienne, le Christ est présent comme médiateur et sauveur unique ; S. Ignace sait que la méditation fondamentale précisera son contenu en cours de route ; elle réapparaîtra en particulier dans les méditations directement consacrées au Christ Jésus ; dans la *Contemplatio De Regno Christi* : c'est au Christ que, au deuxième point, « omnes qui habuerint et rationem offerent se totos ad laborem », travail qui est celui qu'a défini la méditation fondamentale ; elle réapparaîtra dans la considération essentiellement christocentrique des trois degrés d'humilité, l'attitude proposée par la méditation fondamentale étant nettement marquée au deuxième degré.

La doctrine sous-jacente à la méditation fondamentale est donc très vaste. Toute la tactique de S. Ignace est de nous remettre dans nos intentions *au niveau de l'éternité,* de plain-pied, au cours de nos actions quotidiennes, avec notre destinée éternelle. L'orientation essentielle de toute notre vie, aussi bien que chacune des orientations particulières, doivent être fixées en fonction de cette éternité où Dieu sera tout en tous. Dieu a donné à l'homme par la création tout ce qu'a et tout ce qu'est l'homme naturel ; mais Dieu a fait infiniment plus : Il s'est donné *Lui-même* par toute l'économie surnaturelle, pro-

---

rem, en particulier l'admirable quatrième point, devraient faire l'objet d'une étude ultérieure : là aussi saint Paul pourrait éclairer notre marche.

mettant à l'homme un bonheur qui le dépasse parce qu'il est le bonheur même de Dieu devenant le nôtre, proposant à l'homme un amour qui le dépasse parce qu'il est une participation de l'homme à l'amour dont Dieu s'aime lui-même : détachement suprême de l'homme dans l'amour le plus désintéressé et félicité suprême de l'homme en cet amour même. En cet état futur des hommes béatifiés dans et par l'amour consiste la *gloire de Dieu.* C'est de *ce « détachement » suprême du Ciel* que la méditation fondamentale nous demande de faire l'apprentissage ici-bas ; nous devons nous faire peu à peu, à travers les vicissitudes et les travaux de la vie terrestre, notre âme d'éternité. Entre la vie du temps et celle qui ne finit pas, il n'y a pas opposition, il y a *continuité foncière* : « gratia initium gloriae ». L'homme ne se mortifie pas ici-bas pour jouir là-haut ; il ne s'humilie pas dans la vie présente pour être glorifié là-haut ; il ne se renonce pas, ne se détache pas dans le temps présent pour se retrouver, se réaliser dans la durée sans fin ; rien n'est négatif, temporaire dans notre vie chrétienne ; tout est construction positive, durable, éternelle ; mortification, humiliation, renoncement doivent nous faire peu à peu cette âme détachée d'elle-même, essentiellement humble et amoureuse de Dieu, qui sera la nôtre dans la vie éternelle et qui trouvera son bonheur suprême dans cet amour même. Notre vie quotidienne d'amour, de louange et de service de Dieu est déjà, par la grâce, au niveau de notre amour suprême et de notre louange totale de Dieu dans la gloire du Ciel.

Evidemment tout cela ne se comprend, ne se justifie que dans l'économie surnaturelle. L'homme est incapable de prendre par lui-même *cette attitude d'éternité,* de se faire une âme de *citoyen du ciel* sans un *appel constant d'en haut,* sans le don gratuit de *la grâce,* seule capable de nous conduire à Dieu parce qu'elle descend de Lui.

Si l'on cherche la *formule* la plus *centrale* de la spiritualité de saint Paul, celle dont dérivent toutes les autres, il nous semble qu'on la trouve dans l'épître aux Philippiens, III, 20 « ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει », « Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux », « Pour nous, nous sommes citoyens des cieux ». Certes ici surtout la pensée de Paul est christocentrique : c'est la présence du Christ au Ciel qui rend actuelle, tangible, notre « citoyenneté » céleste : il ajoute en effet « d'où nous attendons ardemment, comme Sauveur, le Seigneur Jésus-Christ, qui transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (*Phil.,* III, 20-21).

Or, être « citoyen du ciel » n'est pas seulement une assurance *d'avenir,* c'est une réalité présente, un *état moral actuel* : « Vous êtes morts (*i.e.* morts au vieil homme, à toute l'économie de l'ancien monde) et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu ; quand le Christ sera manifesté, lui qui est votre vie, alors vous aussi vous serez manifestés avec lui pleins de gloire » (*Col.,* III, 3-4). Dès maintenant,

le chrétien vit avec le Christ en Dieu une *vie toute céleste,* cachée aux hommes, morte aux intérêts purement humains, à laquelle il ne manque qu'une chose : « être manifestée ». C'est donc, nettement affirmée, cette *continuité essentielle* entre la vie présente et la vie future dont nous venons de parler; la différence entre les deux vies n'est qu'une question de « manifestation ». La « glorification » même, qui semble l'essentiel de la vie future, est déjà en cours sous son aspect spirituel de la vie présente : « nous chrétiens, réfléchissant comme un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en son image avec une splendeur croissante » (« a claritate in claritatem : ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν »); « nous sommes en effet sous l'influence du Seigneur qui est l'Esprit » (*II Cor.*, III, 18). Notre vie chrétienne réfléchit en nous sans voile et de *façon continue* la gloire du Christ-Dieu; cette action du Christ n'est pas simplement extérieure, elle est *intérieure,* elle nous *assimile intérieurement* au Christ, non pas pour s'affaiblir peu à peu comme le rayonnement divin chez Moïse, mais de façon sans cesse croissante, nous faisant entrer de plus en plus dans la splendeur du Christ. Et cela est normal, puisque le Christ est le principe de toute spiritualisation, cette spiritualisation qui est le propre de l'au-delà.

Notre devoir dès lors est clair : se faire une « âme d'éternité » c'est tâcher de faire siens les sentiments du Christ, c'est se faire une âme semblable à celle du Christ Jésus : « Hoc sentite in vobis quod et in Christo Iesu ». Ayez entre vous les sentiments mêmes qui furent ceux du Christ Jésus » (*Phil.*, II, 5). Le détachement que prêche saint Paul est christocentrique; nos aspirations célestes, nos intentions les plus élevées sont fondées sur la résurrection du Christ : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, recherchez les choses d'en haut, là où se trouve le Christ, assis à la droite de Dieu; attachez-vous aux choses d'en haut, non à celles de la terre » (*Col.*, III, 1).

Ce détachement total, à base éminemment surnaturelle, est fondé sur une vérité chrétienne, souvent rappelée par saint Paul. Le chrétien est « saint », non pas d'une sainteté naturelle, fruit de la clarté de son intelligence et de la force de sa volonté, mais d'une sainteté « reçue », par don de Dieu. Notre « justice », notre valeur morale, n'est pas la « justice des œuvres », de *nos œuvres,* mais la « justice de Dieu » qui nous est gratuitement communiquée et, en nous, produira des fruits divins, les fruits de l'Esprit. « Aujourd'hui, indépendamment de la Loi la justice de Dieu a été manifestée..., justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ... [Les hommes] sont justifiés gratuitement par pure bonté de Dieu... en vue de manifester sa justice, ...afin qu'il apparaisse que Dieu est juste et qu'il rend juste celui qui s'inspire de la foi en Jésus... Où donc subsiste un motif d'orgueil? Il est exclu » (*Rom.*, III, 21-27). Le principe le plus profond de notre détachement chrétien est que notre sainteté même est pur don de Dieu;

la « justice de Dieu », la « sainteté de Dieu » s'est, dans le Christ, révélée, manifestée ici-bas ; elle devient *véritablement nôtre,* principe en nous d'une vie nouvelle désormais élevée au-dessus d'elle-même, divinisée ; je suis devenu « créature nouvelle » selon l'enseignement constant de saint Paul (*II Cor.*, V, 17 ; *Gal.*, VI, 15), « homme nouveau » (*Eph.*, IV, 24 ; *Col.*, III, 10) ; mais tout cela par *don d'en haut,* don que je reçois humblement, sans l'avoir mérité ; c'est Dieu qui se donne à moi et me transporte tout entier, à l'origine comme au terme de ma vie nouvelle, dans la sphère qui est la sienne, afin que je vive de Lui et pour Lui. La *richesse même de la donation* divine devient pour moi principe d'une *humilité* totale, puisque tout vient de Lui, et d'un *détachement* absolu de ce qui passe, en regard de la *participation* qui nous est promise au *bonheur même de Dieu,* de la participation à *la gloire de Dieu.*

Car, comme Paul le dit souvent, nous sommes appelés à entrer en participation de la gloire de Dieu (*Rom.*, VIII, 18, 21 ; IX, 23 ; *I Cor.*, II, 7 ; *II Cor.*, III, 18 ; *Eph.*, I, 17-18 ; *I Thess.*, II, 12 ; *II Thess.*, II, 14), nous l'espérons (*Rom.*, V, 2 ; *Col.*, I, 27) ; le grand malheur des hommes, avant le Christ, fut d'en être privé (*Rom.*, III, 23). Jamais Paul n'a éprouvé le sentiment d'une opposition possible entre la gloire de Dieu et la plénitude du bonheur de l'homme.

On sait que le mot hébreu « kavôd », gloire, n'est pas heureusement interprété dans la formule latine, classique depuis Cicéron, « clara cum laude notitia ». Au lieu de partir du *jugement d'autrui* qui connaît et loue la grandeur de quelqu'un, la pensée hébraïque part de cette *grandeur elle-même,* de la richesse de son contenu, de sa valeur personnelle qui la rend éminemment respectable. La *gloire de Dieu* c'est la splendeur cachée du Tout-Puissant qui se manifeste sensiblement, c'est sa perfection infinie qui apparaît au dehors, se montre brillante, agit puissamment ; force de Jahweh et gloire de Jahweh en plusieurs contextes seront synonymes.

Dans l'Ancien Testament « voir la gloire de Jahweh » est la suprême faveur (Isaïe, XXXV, 2 ; LXVI, 18 ; cfr aussi *Exod.*, XXXIV, 29 suiv.). Dans le Nouveau Testament, c'est la *participation* à la gloire de Dieu qui est promise aux élus, parce que Dieu les a destinés à être « conformes imaginis Filii sui », « à reproduire en eux l'image de son fils glorifié » (*Rom.*, VIII, 29) ; parce que le Christ « reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae », « transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (*Phil.*, III, 21). La gloire de Dieu c'est de se communiquer, de faire participer des êtres humains à cet amour suprême pour le Père dans le Fils, qui est la perfection surnaturelle de tout homme, le bien supérieur de la créature intelligente, vers lequel, même naturellement, elle aspire comme à un don gratuit, situé au-dessus d'elle.

Si tout cela demande le détachement, le renoncement aux biens passagers, c'est le renoncement de l'adolescent qui abandonne ses jouets d'enfant, ses goûts d'enfant, pour commencer à prendre son attitude d'homme : « Quand j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant; une fois devenu homme, j'ai abandonné ce qui était de l'enfant. Nous voyons maintenant dans un miroir, confusément; alors nous verrons face à face; je connais maintenant partiellement, alors je connaîtrai comme je suis connu » (*I Cor.*, XIII, 11-12).

Dieu ne nous demande des sacrifices, des renoncements que pour nous enrichir. Quoi que nous pensions, quoi que nous fassions, ce n'est pas nous qui « donnons à Dieu »; c'est Lui qui « donne » et toujours nous « recevons ». La gloire de Dieu c'est la sainteté de l'homme : « C'est la gloire de mon Père que vous donniez du fruit en abondance; vous serez alors mes disciples » (Jean, XV, 8). Le plus saint est celui qui a le plus reçu. « Se donner à Dieu » totalement, après des sacrifices qui peut-être semblent héroïques, c'est « recevoir de Dieu », c'est « recevoir Dieu ». C'est un des aspects les plus saisissants — et les plus consolants — de la théologie de saint Paul que cette insistance sur l'initiative divine, sur la « justice de Dieu », qui descend d'en haut, qui nous est donnée en participation par le Christ, qui devient nôtre, tout en restant action du Christ plus encore que de nous-mêmes.

Notre adhésion à ces dons supérieurs s'exprime par ces trois vertus de « foi, d'espérance et de charité », que Paul rappelait aux Thessaloniciens dès les premières lignes inspirées qu'il nous a laissées (*I Thess.*, I, 3) et dont il disait aux Corinthiens qu'elles sont dans notre vie les trois seuls moyens d'atteindre ce qui demeure, les trois vertus qui fixent l'individu dans le sens de l'éternel : « Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec ». « Présentement ces trois choses demeurent : la foi, l'espérance et la charité » (*I Cor.*, XIII, 13). Et voilà pourquoi tous les détachements et tous les renoncements humains n'auront jamais de valeur que s'ils naissent de la profondeur de notre foi, de notre espérance et de notre charité, tout en aidant à les approfondir encore.

Pour achever d'éclairer par saint Paul toute la richesse doctrinale de la méditation fondamentale des Exercices, un dernier point reste à considérer : l'aspect concret, pratique, de ce détachement (de cette « indifferentia ») qu'Ignace met à la base de ses Exercices spirituels. Les choses du temps, biens, événements, situations, ne sont que des *moyens* pour une fin supérieure à ce qui passe; on ne se sert de moyens que « tantum... quantum », dans la mesure *exacte* où ils coopèrent à l'obtention de la fin; on les rejette dans la mesure exacte où ils écartent de cette fin; et pour obtenir cette limpidité de jugement et

cette souplesse de volonté dans l'usage des créatures, on s'efforce peu à peu à cette disposition d'âme qui rend aux choses leur juste valeur, à cette « indifférence » qui élève tout l'homme au-dessus des réactions sensibles de l'intérêt, du plaisir ou de la fantaisie, à ce « détachement » qui fixe la volonté sur les biens définitifs et éternels et méprise ce qui passe.

Saint Ignace a ici en vue de préparer l'élection, l'ordination fondamentale de toute notre vie selon le plan divin. Mais il a en vue, plus profondément encore, de former l'homme surnaturel par l'*exercice constant* de ce détachement chrétien. Nous avons rappelé le but : se faire ici-bas peu à peu, dans la fidélité à la grâce, une âme de « citoyen du ciel », une âme d'éternité.

Certes, c'est un art bien difficile que celui de se surnaturaliser sans détruire ou fausser la nature, de réaliser en soi par la grâce les intentions de Dieu qui nous élève au-dessus de nous-mêmes, sans méconnaître les dispositions foncières établies en nous par Dieu créateur. On a souvent constaté que la difficulté principale dans la vie spirituelle n'est pas de se mortifier, de se renoncer, mais de choisir judicieusement les mortifications, les renoncements qui nous surnaturalisent, qui créent en nous « l'homme nouveau » selon la grâce et non pas le « stoïcien » vidé de toute spontanéité humaine. La *grâce seule* peut réaliser en nous ce prodige de lumière et de force : nous apprendre ce qui nous élève au-dessus de nous-mêmes et nous donner le courage de le recevoir de Dieu. Nous ne montons vers Dieu que si Dieu nous appelle. La grâce procède toujours de la même manière : faire réagir sans cesse l'un sur l'autre dans l'âme de l'homme l'attrait des biens éternels et la désaffection des choses qui passent. On ne se détache pas pour s'appauvrir, pour se diminuer, mais pour s'enrichir et se grandir par l'attachement à l'éternel, mais ce détachement même nous hausse jusqu'à une meilleure intelligence des dons d'en haut et à de plus ardents désirs de les recevoir. Toujours, c'est Dieu qui donne, qui se donne; sa gloire consiste dans cette incessante communication de Lui-même qui nous oriente de plus en plus entièrement vers l'amour de Dieu total, l'amour dont Dieu s'aime lui-même.

Saint Paul a toujours indissolublement uni dans sa vie ce détachement des choses du temps et cet attachement total aux dons éternels. Ce qui fut toujours premier dans sa pensée, c'était l'idée du *don de Dieu,* de l'amour de Dieu qui gratuitement s'est penché sur l'humanité pour la combler des richesses mêmes de Dieu. Toute l'activité de l'homme, s'orientant vers Dieu, tout « détachement » humain, n'est qu'*une réponse* à un appel, ou plus exactement n'est qu'une acceptation par l'homme de l'action de Dieu en lui. Là où Paul, un jour, exprime avec le plus de vigueur son ardent effort personnel pour saisir le Christ, brusquement il transforme sa phrase pour marquer que

c'est le Christ qui d'abord l'a saisi, lui, Paul : « Je veux arriver à Le connaître, Lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances; je veux reproduire en moi sa mort, dans l'espoir de parvenir à la résurrection des morts. Non que je sois déjà parvenu au but, ni que je sois devenu parfait; mais je poursuis ma course pour Le saisir, *parce que j'ai été saisi moi-même par le Christ Jésus* » (*Phil.*, III, 10-12).

C'est parce que la plénitude des dons divins est offerte que toute la création se tend, gémit vers l'au-delà : tout le chapitre VIII de l'épître aux Romains rend de façon aiguë cette aspiration angoissée de l'Univers présent vers la vie éternelle; Paul se plaît à y marquer le néant du temporel en regard de l'éternel : « Les souffrances du temps présent sont sans proportions avec la gloire qui doit se manifester en nous » (v. 18); notre corps ne sera pleinement racheté, libéré, que dans l'au-delà : « nous gémissons en nous-mêmes, aspirant à l'adoption, aspirant à la rédemption de notre corps » (v. 23); notre intelligence se sent ici-bas profondément ignorante en face des promesses de Dieu : « nous ne savons que demander comme il le faudrait; mais l'Esprit lui-même intercède éminemment pour nous par des gémissements inénarrables » (v. 26). A la base de tout il y a *l'amour de Dieu* pour nous : Dieu nous aime et, par le Christ, nous conduit infailliblement au terme : « Qui nous séparera de l'amour du Christ (de l'amour que le Christ a pour nous)? L'affliction ou la détresse? La persécution? la faim? la nudité? le glaive? Mais en tout cela nous sommes plus que vainqueurs par Celui qui nous a aimés (VIII, 35-37). »

Comme condition essentielle de tout détachement, Paul pose la « *vision* » de l'éternel dans les choses du temps : « nos regards ne se fixent pas sur les choses visibles, mais sur les invisibles; les choses visibles ne sont que pour un temps; les invisibles sont éternelles » (*II Cor.*, IV, 18). Cette *vision de l'éternel dans la vie du temps* est sans doute une des directives inspirées qui expriment le mieux l'idéal que cherche à atteindre la méditation fondamentale de saint Ignace; c'est de cette « *vision* », fondée sur l'esprit de foi, que *naît* le détachement.

On multiplierait indéfiniment les citations de saint Paul exprimant cette orientation spontanée, qu'on dirait « instinctive », de sa pensée vers l'éternité, éternité où le Christ, qui nous est si étroitement uni, tient notre place, orientation si bien résumée dans le texte déjà cité : « Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram » (*Col.*, III, 1). Le détachement n'est possible qu'en vertu de l'Incarnation et de la Rédemption achevée dans la Résurrection; le détachement fondamental a été réalisé ici-bas une fois pour toutes, lorsque le Christ est venu parmi nous pour « mourir au péché », pour « être crucifié au monde », et c'est sa force de détache-

ment qui, seule, peut inspirer et diriger la nôtre, ou, plus exactement, qui nous est communiquée, qui devient nôtre; c'est la victoire du détachement, réalisée par la Résurrection du Christ, qui éclaire toute la voie, qui nous transporte dès maintenant dans la sphère de l'au-delà. Dès à présent « nous sommes plus que vainqueurs par Celui qui nous a aimés » (*Rom.*, VIII, 37).

Aussi est-ce par des formules qui expriment le drame du Calvaire que Paul synthétise le détachement chrétien; son langage, très expressif, est centré autour de cette idée de « mort », de « crucifiement » : « Mortificate ergo membra vestra quae sunt super terram », « Faites donc mourir vos membres qui sont de la terre : la fornication, l'impureté, etc. » (*Col.*, III, 5); « Par la croix du Christ, le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde » (*Gal.*, VI, 14); ce langage de Paul a fixé notre vocabulaire chrétien : « mortification », « vie crucifiée », etc. C'est ce « Christocentrisme », passionnément attaché au Maître, qui donne au « détachement » de Paul sa « spontanéité » remarquable, son aisance, sa vigueur. En regard des dons divins offerts aux hommes par le Christ, les valeurs purement humaines n'existent plus; ce qui n'est que naturel et n'est pas assumé dans l'économie nouvelle est balayure et détritus : « Tous ces avantages que je possédais, je les ai tenus pour un désavantage, à cause du Christ. Bien plus, je tiens toutes choses comme un désavantage, en regard du bien suréminent qu'est la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur. Pour lui j'ai accepté de tout perdre et je regarde tout comme de l'ordure, afin d'avoir le Christ pour gain... » (*Phil.*, III, 7-8).

Ce mépris des choses du temps est si instinctif chez saint Paul qu'il lui inspire parfois, comme premier mouvement, des paradoxes ironiques, qu'il s'empresse du reste de corriger immédiatement. Les chrétiens de Corinthe blessent l'union entre eux en allant porter devant les juges païens leurs conflits d'intérêts purement humains. Les réactions de Paul sont typiques. Vous, chrétiens, qui êtes appelés à juger le monde, « n'avez-vous pas qualité pour les différends minimes? » Et poussant sa pensée à l'extrême : « Si donc vous avez des différends d'intérêt temporel, établissez comme juges les hommes les moins estimés de l'église ». Les intérêts du temps sont si accessoires que n'importe qui dans l'Eglise, même le moins doué, est suffisamment qualifié pour les arbitrer. Mais tout de suite, avec son bon sens administratif, Paul se corrige : « Je dis cela pour vous faire honte. Ainsi il n'y a pas parmi vous un seul homme sage qui soit capable d'être juge entre ses frères? » Paul ne comprend pas qu'un intérêt temporel puisse amener des chrétiens à compromettre leur union mutuelle : « De toute façon, c'est déjà un tort de votre part que d'avoir des procès entre vous : pourquoi ne souffrez-vous pas plutôt l'injustice? pourquoi ne vous laissez-vous pas plutôt dépouiller? » (*I Cor.*, VI, 1-8).

Ce mépris du temps va si loin que Paul engage ses convertis à rester volontairement dans leur condition sociale, pourvu qu'ils puissent trouver en elle les moyens de se sanctifier : « Que chacun demeure dans la condition dans laquelle Dieu l'a appelé : Tu as été appelé esclave; ne t'en mets point en peine; lors même que tu pourrais devenir libre, tire plutôt profit (spirituel) de ta condition » (*I Cor.*, VI, 20-21). Pour Paul, tout cela, esclavage ou liberté, n'a pas d'importance en regard des biens éternels; dès que ceux-ci peuvent être acquis, le reste ne compte plus...

Est-ce à dire que, d'un point de vue humain total, Paul ne soupçonne pas cette nécessité d'un ordre naturel de la vie présente inscrit dans la constitution même de notre être? ne comprend-il pas les exigences sociales, les exigences individuelles naissant de ce que nous sommes de par Dieu notre créateur? N'y a-t-il pas, à la base de ce détachement, chez Paul comme chez Ignace, une sorte de *mépris* du monde présent, d'indifférence de principe à tout progrès humain, progrès scientifique, progrès social, progrès spirituel? N'y a-t-il pas une renonciation foncière à tout *humanisme,* quelque légitime qu'il puisse nous paraître?

Nous croyons qu'au contraire la pensée de saint Paul, comme aussi celle de saint Ignace, laisse l'accès large ouvert à un *véritable humanisme,* celui qui entre dans le plan divin total. Nous ne pouvons songer à traiter ici ce problème très vaste; cette enquête serait trop longue et est en dehors du sujet de cet article [4]. Seule, la conclusion importe. Dans la perspective de Paul, l'intervention divine par le Christ dans l'histoire de l'humanité est nécessairement *première*; dans l'économie présente on ne part pas de l'homme pour aboutir à Dieu, tout descend de Dieu à l'homme; à l'expression « humanisme chrétien », Paul préférerait sans doute la formule « christianisme humain », qui marque mieux la primauté essentielle de l'élément surnaturel, l'influence bienfaisante du don du Christ sur tous les éléments humains, en même temps que son respect profond pour l'œuvre de Dieu créateur. Dans la pensée de Paul, rien ne sera *définitivement* viable, utile, fécond ici-bas qu'en acceptant d'abord, comme principe, le don divin fait dans le Christ, qu'en se soumettant d'abord librement à ce qui vient d'en haut pour notre salut et notre enrichissement. La science qui ne s'ouvrira pas, par le haut, à l'humble effort d'intelligence du « mystère » aujourd'hui révélé aux hommes par la sagesse de Dieu restera une « sapientia huius saeculi et principum huius saeculi qui destruuntur », « une sagesse de ce siècle et des princes de ce siècle qui vont à leur ruine » (*I Cor.*, II, 6). Pour reprendre toute sa significa-

4. Cfr quelques remarques à ce sujet dans notre ouvrage : « Sous les yeux de l'incroyant », 2e édition, 1946, p. 131-135 et 150-152.

tion dans le plan divin, pour être « racheté », le corps humain doit se laisser spiritualiser par le corps du Christ ressuscité : « Le corps est pour le Seigneur et le Seigneur pour le corps. Dieu qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera aussi par sa puissance... Vos corps sont les membres du Christ » (*I Cor.*, VI, 14-15). Même la recherche de Dieu, si elle n'a pas déjà trouvé le Christ ou n'est pas mystérieusement dirigée par lui, restera un « vain tâtonnement pour l'atteindre » (*Act.*, XVII, 27) ou un « zèle qui manque d'intelligence » (*Rom.*, X, 2). Le rattachement par la foi à l'économie divine, à la révélation du « mystère » de Dieu, est la condition préalable et indispensable de tout progrès naturel complet, de tout parfait équilibre humain, individuel ou social.

Et par là Paul aboutit à l'affirmation triomphante de la victoire du chrétien dans le monde. Il écrit à propos des partis de Corinthe qui se heurtent en faveur de Céphas, ou de Paul, ou d'Apollos : « Que personne ne mette sa gloire dans des hommes ; car tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit le présent, soit l'avenir, tout est à vous ; mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu ». Et un exégète anglican [5] interprète parfaitement la pensée de Paul en ces termes : « Le croyant, devenant membre du Christ, participe à sa royauté universelle, toutes choses étant subordonnées au royaume de Dieu et donc à son bonheur éternel, comme moyens pour une fin. Le chrétien perd son droit de naissance en traitant le monde ou ses intérêts comme fins en eux-mêmes, c'est-à-dire en devenant l'esclave de personnes ou de choses. Sans Dieu nous serions le jouet des circonstances ; le monde nous écraserait, sinon dans la vie, du moins dans la mort. Mais actuellement toutes ces choses sont nôtres ; nous les rencontrons comme membres du Christ, enracinés dans l'amour de Dieu ».

N'est-ce pas là, précisément, le sens le plus profond de la méditation fondamentale des Exercices spirituels de saint Ignace ?

Jean Levie, S. J.

5. Commentaire de l'évêque Robertson, publié avec collaboration de Plummer, 1914, p. 72.

La prière et son exaucement d'après Gabriel Marcel *

Exercice de notre *communion* personnelle avec Dieu, la prière est l'activité essentielle de l'esprit. Ses expressions sont multiples mais inégalement conformes à l'essence de l'oraison. Certaines s'en éloignent à ce point qu'on peut les dire d'une impureté quasi totale. La prière authentique n'est ni la récitation mécanique de formules, ni la demande égocentrique. Elle doit être, au moins, une façon humble et fervente de *m'unir à...*, en marquant bien que Celui auquel je m'unis n'est pas un de mes semblables, mais le Transcendant absolu [1].

Adoration, Vœu, Sacrifice.

Aussi, la première forme de prière à relever est-elle l'adoration, la reconnaissance de l'*Autre* dans un sentiment du sacré où entrent à la

---

* *N.d.l.R.* : Ces pages sont extraites d'un ouvrage que publie ce mois-ci la Bibliothèque des Facultés Notre-Dame de la Paix (59, rue de Bruxelles, Namur) sous le titre *De l'Existence à l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel* (2 volumes). L'auteur y synthétise ce que le philosophe a dispersé dans ses notes de journal, ses conférences ou ses articles. La plupart des textes ici utilisés sont antérieurs à la conversion (Gabriel Marcel reçut le baptême en 1929, à l'âge de 39 ans). Ce fait explique l'absence des caractéristiques spécifiquement chrétiennes de la prière, mais ne diminue pas l'intérêt de ces réflexions. Nous attirons l'attention du lecteur sur l'acception assez péjorative que donne Marcel aux mots « objet », « objectif », qu'il prend au sens étymologique : « ob-iectum » = « ce qui est jeté devant, ce qui ne participe pas à ma vie intérieure » ; c'est cette portion du réel que peuvent atteindre les techniques ou les sciences physico-mathématiques ; Marcel réagit contre les « scientistes » qui ne reconnaissaient comme réel que cet « objectif ». Le mot *être* désigne, au contraire, la participation consciente et libre à laquelle tout homme doit s'élever, tandis que le mot *existence* caractérise la participation initiale dans laquelle nous nous trouvons engagés sans l'avoir voulu. (Les mots qui se rapportent à l'« objectivité » ainsi entendue sont placés entre guillemets ; ceux qui se réfèrent à l'*être* sont en italiques).

1. Mss XIV et XVIII ; J.M., 137, 197, 255 ; E.A., 42 ; M.E., II, 95-96, 103 ; *Méditation sur Dieu,* dans *Philosophies,* I-III-1925, pp. 607-610.

Indication des sigles utilisés dans les notes :

Mss	=	Manuscrits inédits.
E. A.	=	*Etre et Avoir* (Aubier, 1935).
H. C. H.	=	*Les Hommes contre l'Humain* (La Colombe, 1951).
H. V.	=	*Homo Viator* (Aubier, 1945).
J. M.	=	*Journal métaphysique* (1914-1923) (Gallimard, 1927).
M. E., I.	=	*Le Mystère de l'Etre, I : Réflexion et mystère* (Aubier, 1951).
M. E., II.	=	*Le Mystère de l'Etre, II : Foi et Réalité* (Aubier, 1951).
P. A.	=	*Position et Approches concrètes du Mystère ontologique* (publié en appendice au volume *Le Monde cassé,* Desclée, 1933, et repris en brochure chez Nauwelaerts en 1949).
R. I.	=	*Du Refus à l'Invocation* (Gallimard, 1940).

fois du respect, de la crainte filiale et une charité sans limite. Par un paradoxe qui est, transposé à l'absolu, celui même de l'amour, la religion accentue la distinction (on dirait même : le sens de la distance) entre ceux qu'elle unit. Jamais, croyant, je ne traite Dieu comme un « moyen » que j'« aurais » à ma disposition. Je ne puis l'atteindre correctement par une appréhension distincte, « possessive », mais seulement dans l'appel lancé, du fond de mon indigence, vers le *Recours absolu*. Il ne saurait s'agir de compter sur moi, sur mes propres forces ; mais dans l'acte même par lequel je m'engage, j'ouvre un crédit infini à Celui que j'invoque. A Lui de se révéler à moi comme Il l'entend. Là où le révérentiel pur tend à s'abolir dans la piété, la religion se dégrade — comme l'amour s'exténue là où manque le respect. Le fidèle ne prie pas d'abord pour demander, pour changer ou pour « faire » quelque chose : ce qu'il cherche avant tout, c'est la *présence*.

Pour lui, Dieu n'est pas « là » comme un « objet ». Dans le *mystère*, indéfinissable en termes « objectifs », je découvre que Dieu est, dans sa Transcendance même, plus intime que mon intime. *Tu* es *avec* moi, *je* suis *avec* Toi. Cela me suffit, car Tu m'aimes. Dès que Tu m'es présent, je n'en puis plus douter. Prier, c'est se laisser aimer. Ceux qui ne veulent pas de la prière refusent de connaître l'amour infini. Quand je prie, je me place dans l'axe d'une lumière qui brille sans que je l'y contraigne, mais qui ne peut m'atteindre et me traverser que si j'ai adopté cette position d'accueil qui est essentiellement l'humilité. J'admire et je me donne. Je joins les mains dans le geste féodal de l'hommage personnel, de la dédicace. C'est là un acte, le plus haut qui soit, dans lequel il ne s'agit pas de « prendre » ou même de « comprendre » quelque chose, mais de s'ouvrir et de s'offrir [2].

La mentalité « objective » ou « technicienne » voudrait « expliquer » le don de soi par une opération analogue à un marché. Il ne peut en être question, même si une certaine littérature semble accréditer l'idée que l'âme renonce à des biens superficiels et périssables pour s'assurer la possession d'une béatitude indépendante de toutes les vicissitudes humaines. Cette interprétation déformante laisse échapper ce qu'il y a de vraiment spécifique dans l'expérience qu'elle entend traduire. N'y a-t-il pas d'ailleurs des sacrifices qui se réalisent dans la nuit de l'ignorance et de la non-croyance apparemment totales ? Grâce à eux, nous savons que l'apanage du martyre n'est pas réservé à ceux qui espèrent « le ciel » et nous ne succombons pas à la tentation de déprécier le sacrifice en l'attribuant (faussement d'ailleurs) à un calcul. Des hommes sont capables d'affronter la mort pour une idée ou pour des personnes sans qu'aucun espoir individuel les soutienne. Ce fait met hors

---

2. E.A., 211, 277-278, 280-281, 330-332 ; P.A., 289-294 ; H.V., 139 ; M.E., I, 37 ; M.E., II, 94-95 ; *Réflexion et Mystère*, dans *Cahiers du Monde Nouveau*, V-1949, p. 71.

de conteste l'ordination à l'absolu par laquelle l'homme transcende la « nature » et se situe sur un plan supérieur. Lorsque le croyant cherche à s'expliquer son sacrifice en faisant intervenir l'idée d'un quelconque négoce, il s'abuse lui-même et méconnaît le sens véritable de son acte.

Est-ce à dire qu'il vit dans un « renoncement pur » tel qu'a pu parfois le préconiser Gide? Certainement non. Ce qui peut apparaître au spectateur comme pur renoncement comporte une face interne que ce spectateur, en raison de sa position, est incapable de percevoir. Cette face interne est pourtant l'endroit véritable de l'acte dont il n'est donné, à ceux qui sont en dehors, de percevoir qu'un envers fallacieux. C'est la perspective du « spectateur » et même la « perspective » tout court qu'il convient d'éliminer. Ce que nous avons, non à nous représenter, mais à concevoir, c'est l'acte du sacrifice en tant que l'agent y est lui-même intimement engagé. Cet acte suppose certes une véritable désinsertion. De là vient sans doute l'expérience d'allégement qu'éprouve l'âme soudain libérée du poids de la vie quotidienne et des minutieuses servitudes qu'elle impose. Mais on se tromperait lourdement en imaginant cette désinsertion comme la rétraction d'un être qui s'isole de la communauté à laquelle il participait. La démarche du sacrifice est essentiellement différente. Elle réside, à la fois, dans cette faculté d'arrachement *et dans la réponse* tantôt immédiate, tantôt différée que la réalité accorde à quiconque découvre en soi cet étrange pouvoir et obtient de lui-même de l'exercer dans la consécration de soi. Le renoncement pur n'est rien s'il n'a pas pour corrélatif l'acte par lequel une Réalité souveraine et adorable est posée dans sa transcendance absolue. Cette Réalité qui répond, qui entretient, qui stimule, qui renouvelle, en vérité qui est-elle?

La pensée ici doit faire halte comme un pèlerin s'arrête et se recueille avant de franchir un seuil vénéré. Le chrétien lui-même doit s'imposer d'abord silence avant de proférer le nom divin qui pour lui est l'unique réponse. Justement parce qu'il est l'unique réponse. Parce que l'élan qui porte le fidèle à la proclamer risque toujours d'être non point le sanglot extasié d'un enfant qui reconnaît son père, mais l'automatique récitation d'un catéchumène qui répète une leçon bien apprise. Le vrai croyant n'aime pas répondre à l'athée qui lui demande : « Mais à qui, à quoi vous offrez-vous, vous ouvrez-vous? » Car s'il a, lui, la certitude absolue de la présence divine, il se sent incapable d'en parler d'une façon adéquate. Traité comme un « tiers » dont on disserte ou discute, Dieu n'est plus le *Tu* ineffable *avec* qui je communie. Il n'est d'autre moyen que d'aider l'athée à rencontrer personnellement Dieu et à vivre avec Lui. Alors seulement, il sera en état de comprendre. Pour peu d'ailleurs que le croyant se déprenne de sa réserve, il risque de provoquer chez son interlocuteur une sorte

de mouvement rétractile devant ce qu'il regardera fatalement comme l'impudeur d'un amant trop enclin à divulguer son secret [3].

Pris dans sa pureté, le don de soi n'affecte aucun des caractères d'un marché, nécessairement conditionnel : « Si tu m'accordes telle faveur, je m'engage en retour à accomplir telle action qui sera de nature à te plaire ». Toute tentative de séduction devrait être exclue de la vie religieuse authentique. A supposer que je m'engage à répondre à la faveur éventuellement reçue par un acte qui témoignera de ma gratitude, cet acte visible ne sera que le signe de l'acte intérieur par lequel je me consacrerai à la puissance qui se sera exercée pour moi. Le vœu de religion est, par essence, inconditionnel. Il ne s'agit pas de dire : « Si par cette faveur accordée Tu Te révèles à moi, en retour je me consacrerai à Toi ». Mais bien plutôt (car ainsi le vœu est vraiment une prière) : « Je Te demande de Te rendre présent, en sorte qu'il me soit possible de me consacrer à Toi. Je ne prétends d'ailleurs pas que Tu doives attacher pour Toi-même un prix quelconque à cette consécration qui ne peut rien ajouter à ce que Tu es ; mais si Tu m'aimes, si Tu me regardes comme Ton fils, il me semble que Tu dois vouloir, non certes pour Toi, mais pour moi-même, que je Te reconnaisse et que je Te serve, puisque, s'il ne m'est pas donné de Te reconnaître et de Te servir, je suis voué à la perdition ».

Si l'engagement suivi de fidélité est créateur d'*être* et si *je suis* d'autant plus que je m'unis de façon plus absolue à un *être* plus élevé [4], il est évident que le vœu inconditionnel de religion fait à Dieu est l'acte le plus ontologique que puisse poser l'homme. Une fois l'engagement pris, la fidélité créatrice absolue n'aura d'autre but que de maintenir vivante la relation humano-divine. Plus que pour les autres fidélités, dont nul tiers n'a le droit de s'instituer juge, celle-ci n'est reconnue que par celui qui la vit. Tout au plus, peut-elle nous apparaître dans certains témoins, les *martyrs* avant tout. Encore, n'est-elle perceptible qu'à ceux qui plus ou moins participent de leur foi.

Si toute fidélité aspire à l'inconditionnalité, elle doit, pour devenir absolue, envelopper la personne absolue : Dieu. La fidélité absolue envers une créature, telle que l'exige, par exemple, le sacrement de mariage, suppose Celui devant qui s'unissent les époux. C'est pourquoi, à la différence des amis qui pourraient se délier de leurs engagements réciproques, les conjoints, — en dehors même des raisons sociales : enfants à élever, exemple à donner, etc. — restent indissolublement unis. Là même où un certain sentiment n'existe plus, la constance de leur relation ne se réduit pas à une orgueilleuse fidélité de chacun à soi-même ; à défaut de la fidélité à l'autre, leur constance

3. J.M., 158 ; H.C.H., 162 ; *André Gide et le Problème spirituel,* dans *La Nouvelle Revue des Jeunes,* 10-VII-1929, p. 765 ; *La Parole est aux Saints, Préface* de *Les Condamnés,* par M. Deguy, Plon, 1946, pp. 8-16, 23-24.

4. Allusion aux chapitres précédents.

peut s'interpréter comme fidélité plus profonde enracinée en Dieu, l'Autre absolu [5].

Quand la foi triomphe de l'obscurité et de la division intérieure, la joie éclate, la joie qui n'est pas seulement la marque, mais le jaillissement même de l'*être*. Joie implique plénitude. Aussi tout ce qui se fait dans la joie authentique a-t-il une valeur religieuse. Au contraire, toute division de l'âme d'avec soi l'aliène de Dieu ou témoigne qu'elle en est loin. Le croyant concilie cependant fort bien l'état de confiance parfaite avec l'inquiétude. Car si la joie est à l'opposé de la satisfaction de soi, elle risque de se confondre avec elle lorsque l'inquiétude fait défaut. La vie religieuse, c'est son paradoxe, concilie le sentiment d'indignité lié à la nature de l'être fini et pécheur se connaissant comme tel, avec la foi inaltérable, l'expérience de la plénitude qui résulte du sentiment de la ressource. Cette conciliation ne peut être ici-bas que précaire : d'où un drame complexe aux multiples péripéties qui est la vie même de l'âme croyante [6].

Dialogue.

Rythmant la communion humano-divine, la prière est, soit contemplation silencieuse, soit dialogue incessant. Tous les accents de la relation intersubjective sont possibles; tout peut fournir matière à la conversation intérieure. Dieu n'est jamais un « lui » pour moi qui suis croyant et rien ne peut être pensé comme étranger à Dieu. Si je traite une question (politique par exemple) avec un ami, cette question est « elle » pour « lui » comme pour « moi ». Mais en est-il ainsi, là où il s'agit de ce qui le touche le plus intimement? Penser que le monde puisse être un « objet » pour Dieu, ne serait-ce pas nier Dieu comme tel? Penser un « objet », c'est en effet penser « ce pour quoi je ne compte pas ».

« Précisément, demandera-t-on, ne puis-je pas penser le monde ainsi? N'est-ce pas de l'idée d'un monde pour lequel je ne compte pas que je m'élève à celle du Dieu personnel pour qui je suis *tu*? Il y a là une dialectique parfaitement saisissable ». Il s'agit de savoir si mon rapport avec Dieu, pour être vivant et enrichissant, ne doit pas dépasser ce qu'il y a de dangereusement abstrait dans une telle relation. Loin de me faire saisir Dieu en quelque sorte « hors » de l'univers, la vie religieuse ne consiste-t-elle pas en ceci qu'elle transcende toute énonciation à visée « objective » et m'interdit de rien traiter comme un « tiers » par rapport au dialogue que je poursuis sans arrêt avec Dieu? Tout le créé ne doit-il pas être considéré, dans sa relation avec la communion ultime, comme un don que Dieu me fait pour me préparer au Don qu'Il me fera de Lui-même? : « Ma

5. E.A., 160; R.I., 205; H.V., 160-162.
6. J.M., 230-231.

conviction la plus intime, la plus inébranlable, notait Marcel le 4 mars 1933, — et si elle est hérétique, tant pis pour l'orthodoxie — c'est, quoi qu'en aient dit tant de spirituels et de docteurs, que Dieu ne veut nullement être aimé par nous *contre* le créé, mais glorifié à travers le créé et en partant de lui. Voilà pourquoi tant de livres d'édification me sont intolérables. Ce Dieu dressé contre le créé et en quelque sorte jaloux de ses propres ouvrages n'est à mes yeux qu'une idole. C'est une délivrance pour moi d'avoir écrit ceci. Et je déclare jusqu'à nouvel ordre que je serai insincère chaque fois que j'aurai l'air d'énoncer une affirmation contraire à ce que je viens d'écrire ».

Il convient d'ajouter que le lendemain, il complétait : « Ce que j'ai écrit hier demanderait tout de même à être nuancé. C'est vrai au stade où je suis, mais je sais que ce stade est encore rudimentaire ».

Les spirituels connaissent tous cette oscillation entre la découverte du Créateur dans sa créature et le retrait du monde pour s'absorber dans l'amour de Dieu seul. Ce n'est pas à nous d'imposer des lisières à l'inspiration de la vie amicale et divine. Mais il reste vrai qu'il faut se prémunir contre les excès d'une imagination qui se propose à elle-même la fiction d'un Dieu jaloux réclamant pour lui seul le tribut de notre ferveur. Le théocentrisme dont un Bérulle, par exemple, nous a donné des formules peut-être insurpassables, ne peut se constituer dans sa vérité que par delà les affirmations anthropomorphiques par lesquelles notre langage infirme tente trop souvent, au risque de la compromettre, de traduire la transcendance absolue de Dieu. Les mystiques ne découvrent-ils pas à tout ce qui est, aux réalités les plus humbles, un prix infini qui n'accepte nul échange, nulle substitution? Ne reconnaissent-ils pas que, tant que dure notre devenir, Dieu est en nous comme un hôte? Il veut que la demeure qu'Il nous a concédée reste nôtre jusqu'à l'instant sacré où elle volera en éclats. *Je* ne *suis* que dans la mesure où des êtres comptent sur moi; puis-je croire que ces êtres ne comptent pas pour Dieu ou ne comptent pour Lui que pour autant que je m'entremets entre eux et Lui? Ce serait là un ridicule égotisme. Je n'ai pas reconnu Dieu tant que je ne pense pas, tant que je ne veux pas de toutes mes forces qu'une infinité d'autres êtres comptent aussi pour Lui. De quel type serait d'ailleurs la réalité du « cela » qui serait exclusivement « lui » pour Dieu, qui ne pourrait absolument pas être aimé?

Dans l'amour humain déjà, celui qui aime trouve en toutes choses l'occasion de rendre hommage à la personne qu'il aime. Hyperboliquement, il offre le monde en se donnant lui-même : « Tout cela est pour toi. Je t'aime en toutes choses et je te donne tout ». Le monde est un lien infiniment plus étroit entre le fidèle et Dieu. Mais comment puis-je Lui offrir ce que je sais être sa créature? Comment justifier le : « A vous, oh! mon Dieu! » qu'arrache à l'âme religieuse tout spectacle qui l'émeut? Appartenant moi-même à Dieu (au plan de

l'existence), je dois pourtant me donner à lui, me tourner vers lui (pour *être*-avec-lui). Et « tout cela » qui lui appartenait déjà, je dois le lui donner librement, le lui restituer, le lui consacrer. C'est comme si Dieu attendait de chaque croyant qu'il lui reconnaisse sa divinité. Quand elles ne s'adressent pas directement à un *Tu*, nos formules se mécanisent ou glissent plus ou moins dans l'idolâtrie [7].

Invocation et Universalité.

Avant la communion plénière, ma prière garde toujours la forme d'un appel, d'une invocation. Voyageur sur la terre, jamais je ne peux me croire « arrivé ». Certaines parties de moi-même, les plus dégagées, les plus libérées, débouchent à la lumière; d'autres, que n'éclaire pas le soleil presque horizontal de l'aube, ne sont pas encore évangélisées. Répondant par la foi à l'invitation divine — qui a toujours l'initiative — je reconnais que la participation religieuse (ontologique) était précédée par une « participation de fait » (existentielle) qui, à mon insu, me constituait comme créature, comme image de Dieu. Ma participation à Dieu par la foi reste encore, je le comprends, inchoative, inadéquate à ma participation de fait. Mais pas plus que je n'ai commencé seul, je ne progresserai seul. C'est de la tension, du dualisme vivant entre les deux modes de participation qui se réconcilient dans l'unité personnelle de Dieu que jaillit l'invocation. La prière la plus adaptée à ma condition terrestre n'est-elle pas du type : *Sois avec moi, assiste-moi.* Non dans l'abstrait, mais dans telle situation rigoureusement déterminée. N'est-ce pas dans les circonstances tragiques où l'être humain ne peut accepter sa solitude, où il se sent menacé — comme personne ou comme groupe —, que surgit en son âme avec le plus de force le besoin de Dieu, l'appel au Tu absolu?

La prière pour soi-même (afin d'*être*-avec-Dieu) revêt donc une signification et une valeur profondes. Mais le *sois avec moi* ne doit pas donner à penser que tout s'achève dans la relation entre Dieu et moi. Impliquant la communion, l'*être* (contrairement à l'« avoir ») est le prototype de ces biens qui grandissent quand d'autres y participent. Autrui ne serait exclu de ma prière que s'il était un tiers, un « lui » par rapport à Dieu et à moi-même. Mais personne n'est en tiers par rapport à Dieu et il dépend de moi que le « lui » devienne, pour moi, un *tu*. S'il est déjà croyant, il participe au *nous* humano-divin et, du point de vue religieux, Dieu lui-même apparaît comme le médiateur en qui seul je suis réellement *avec* celui pour qui je prie. Quand je prie pour autrui, je postule que sa réalité, tout en étant

7. J.M., X, 135, 137, 158-159, 224; E.A., 196; *Charles Du Bos dans ses rapports avec lui-même,* dans *Résurrection* (Toulouse), III-1946; *Du Secret au Merveilleux,* dans *Alternances* (1946); *Existentialisme et Pensée chrétienne,* dans *Témoignages,* n° XIII, 1947.

indépendante de moi (qui ne suis qu'une créature), dépend malgré tout à quelque degré de l'acte par lequel — uni à Dieu — je la pose; ma prière contribue en quelque sorte à cette réalité. Grâce à la médiation divine se vérifie sans doute dans l'ontologique ce dont nous avons déjà l'assurance au plan purement psychologique, à savoir que chacun d'entre nous est un peu fait de la pensée et de l'amour des autres. Même quand je ne puis rien « faire » pour autrui, quand il ne m'est pas possible de lui manifester visiblement ma fidélité, je puis encore — et je dois — prier pour lui. L'affirmation claire de cette interdépendance des destinées spirituelles au plan du salut, n'est-ce pas — Marcel le notait au moment de sa conversion — ce qu'il y a de sublime, d'unique dans le catholicisme?

En réaction contre un subjectivisme hérité de l'idéalisme, une certaine sociologie a déclaré que la prière n'est jamais le fait d'une conscience isolée et qu'elle ne trouve place qu'au sein du groupe constitué. Il y a là une exagération manifeste. La prière est un acte personnel, mais ceci ne doit pas faire oublier l'élément de communion inclus dans toute vie religieuse authentique. Même si je prie seul dans ma chambre, je me relie par et dans cette prière à une communion qui n'appartient pas principalement au monde visible. Ceci n'a guère de rapport avec les prétentions d'une sociologie « objective » braquée sur l'aspect institutionnel de la religion.

La volonté d'union avec mes frères, indispensable à la valeur religieuse de la prière, ne se limite évidemment pas aux coreligionnaires. La participation de fait — dont le croyant a conscience pour lui-même — s'étend, comme l'exprime la foi en la paternité universelle de Dieu, à tous les hommes. Le fidèle voudrait que tous s'élèvent également à la *participation religieuse*. Ne pouvant se résoudre à la pensée que d'autres resteront irrémédiablement en dehors de l'*être* authentique, il se sent, auprès de la clémence divine, intercesseur pour tous ses frères. Grâce à sa médiation, il en a l'espérance, ceux-là mêmes qui restent dominés par ce que Claudel appelle l'esprit de la terre assumeront graduellement leur personnalité.

Expression de mon union à Dieu, dans son épanouissement et dans sa réalisation, la prière manifeste également et scelle mon union avec les autres. Somme toute, je ne prie vraiment pour autrui que lorsqu'il y a ou lorsque je vise à établir entre nous une communion spirituelle, mieux, lorsque je suis ou veux être avec lui dans le même rapport où je suis avec moi-même. Prier pour mon âme ou prier pour mon ami, n'est-ce pas au fond un seul et même acte? Dans l'amour désintéressé, prier pour *moi* ou prier pour *toi*, c'est toujours et d'abord prier pour *nous*. Ne trouverions-nous pas ici la vraie formule de la prière? Je prie Dieu *pour nous*. Mon Dieu, sois avec nous! Assiste-nous [8]!

8. J.M., 73, 86, 133, 169, 219-220, 255, 257-258; E.A., 297, 350-353; M.E., II, 95.

Demande.

Adoration, dialogue, invocation sont relatifs à l'*être*. La demande porte plutôt sur l'« avoir ». Est-elle légitime? Oui, dans la mesure où l'avoir reste subordonné à l'*être*; non dans la mesure où il lui fait obstacle. La tentation est spécieuse, car un minimum d'avoir est indispensable ici-bas et tout avoir peut être bon quand il reste un moyen. L'erreur — et la faute — c'est de le convoiter pour lui-même, de le convertir en une fin qui exclue la relation interpersonnelle en quoi consiste l'*être* véritable.

La distinction entre ce que nous *sommes* et ce que nous « possédons » n'est d'ailleurs pas toujours claire. Où ranger par exemple l'intelligence? Peut-on prier pour être plus intelligent? Non, si c'est seulement pour être plus puissant, pour maîtriser mieux l'ordre naturel. Oui, si c'est pour participer davantage à la communion d'*être*. La prière n'est pas ordonnée à la « possession », mais au bon usage que j'en ferai. Ce que j'« ai », en tant que tel, n'a pas encore de signification religieuse; admissible, indispensable même dans son rapport à l'*être*, l'avoir devient nocif en dehors de ce rapport, car il comble l'homme d'une fallacieuse suffisance et l'oppose à ses frères. En aucun cas, je ne puis prier pour que « ma part » en ce monde soit accrue. Ce n'est pas en fonction de « ma part », pensée comme telle, que j'entre en relation avec Dieu. Juger ma part, c'est d'ailleurs Le juger Lui; même lorsque je Le remercie du lot qu'il m'a assigné, je risque de me poser comme une entité exclusive des autres, sans m'occuper de leur lot à eux. Ceci, d'autant plus que je considérerais davantage des biens extérieurs, objets de compétition : la puissance, la fortune, et, sinon l'intelligence, au moins les bénéfices qu'on peut en retirer. Au delà de certaines bornes, la gratitude se changerait en idolâtrie. Ma reconnaissance comme ma prière doivent porter moins sur ce que j'« ai » que sur ce que *je suis*.

Il va de soi que ce n'est là qu'une attitude-limite. Dans la pratique, la prière tend inévitablement à être traitée comme moyen. Cependant, plus ma demande porte sur un « objet » ou sur un moyen d'accroître ma puissance, moins elle est, au sens propre, une prière. Elle subordonne alors Dieu lui-même à mes ambitions, elle le traite comme une individualité finie dont je tente, par mon appel, de modifier la manière d'agir. Lorsque je demande mon chemin à un inconnu, je compte qu'il se « mettra à ma place », qu'il se représentera mon embarras et me fournira les renseignements qu'il possède; la sympathie le déterminera à prononcer une parole (ou à faire un geste) qu'il n'aurait pas prononcée (ou qu'il n'aurait pas fait) sans ma demande. Nous restons au plan de l'« avoir ». Lorsque je prie pour guérir d'une maladie, ma prière n'est pas illégitime; toutefois elle n'est pas sans commune mesure avec des demandes purement humaines adressées à des êtres

purement humains. Ma requête sous-entend l'existence d'un être puissant, voire tout-puissant, de qui dépend ma guérison comme dépend, par exemple, d'un despote la libération d'un prisonnier. Si ma demande est une prière impure, n'est-ce pas pour autant qu'elle implique cette assimilation qui tend à réduire Dieu à des normes non-divines?

Dans la mesure au contraire où la prière tend à promouvoir mon *être,* elle ne s'adresse plus à une individualité finie : elle ne fait pas pression sur Dieu, mais elle m'ouvre, moi, à son action, à son amour. Comme je *suis* d'autant plus que Dieu *est* davantage pour moi, je ne devrais pas demander à Dieu autre chose que Lui-même. Si ma prière n'ose s'élever jusqu'à ce Don suprême, du moins qu'elle ne porte jamais que sur ce qui est susceptible d'être regardé comme un don divin, comme une forme déguisée de ce Don indivisible que Dieu me fait de soi. Je serai alors en dehors de toute exclusive, de tout ce qui ressemble à l'attribution d'une « part » jalousement possédée. Je puis demander la santé, par exemple, ou la faculté de percevoir, mais dans la mesure où ce sont des dons de Dieu. Dès lors, je ne les exigerai pas, car il se peut — et Dieu en juge mieux que moi — qu'ils ne soient pas pour moi les dons les meilleurs. Ce n'est pas mon avantage isolé, momentané, que j'adopte comme norme. La demande est une prière impure pour autant qu'elle reste centrée sur le « moi », qu'elle poursuit une fin plus ou moins égoïste. Elle sera donc moins impure quand elle portera, non sur moi-même, mais sur autrui, serait-ce sur ceux qui me sont les plus proches. Sauf évidemment si elle ne m'est dictée que par la considération de « mon » bien-être individuel. Demander la guérison de mon serviteur est une prière qui n'est pas viciée dès son principe dans la mesure exacte où mon serviteur est en même temps mon ami.

Si j'ai en moi la capacité de prier, je me sens le devoir de faire appel à ce mystérieux pouvoir en faveur de tous ceux dont, si confusément que ce soit, je me sens responsable. Refuser de prier pour eux, ce serait les abandonner, les trahir. Si je suis croyant, je sais du reste que Celui que j'invoque a égard à l'acte par lequel j'assume cette responsabilité. Certes, nous sommes ici dans le mélangé : comme je suis en quelque manière charnellement attaché à ceux pour qui je prie, on pourra toujours assigner à ma prière un caractère intéressé. Je n'ai pourtant pas le droit, cédant à un purisme excessif, d'arguer de cette relative impureté pour refuser de prier en faveur de ceux que j'aime. La notion de Dieu ici impliquée est déjà bien plus pure que celle qui sous-tendait la demande égoïste. Ce qui est présupposé maintenant, c'est la reconnaissance active en Dieu et par Dieu du lien qui constitue tout amour véritable. J'aime d'autant plus authentiquement que j'aime moins pour « moi-même », pour « ce » que je puis attendre de l'autre; j'aime d'autant mieux que l'« avoir » et le « moi » sont davantage subordonnés à la communion au sein de laquelle moi et toi,

nous tendons à nous fondre toujours plus parfaitement. A partir de l'acte de prier, on discerne donc la possibilité d'une progression dans la façon même dont Dieu est pensé. C'est parce qu'elle implique une idée très fausse de Dieu que la demande axée sur le « moi » tout seul est une prière impure, inauthentique. Elle ne m'ouvre pas à la *présence,* à la *communion,* à l'*être.*

Pensé dans sa réalité, Dieu ne m'apparaît pas comme un distributeur d'« avoir », mais comme Celui qui veut que *je sois.* Jamais, par conséquent, la vraie prière ne me dispensera d'assumer les responsabilités qui m'incombent. L'esprit de prière s'articule fort bien avec les démarches positives prescrites par la raison en présence de telle situation donnée. On peut parfaitement concevoir qu'un chirurgien éprouve le besoin de prier avant d'entreprendre une opération particulièrement difficile. Ce n'est pourtant pas du tout pour lui un « moyen », une « technique », qui supplée à celle de sa profession. Ainsi encore, si je dois (surtout à notre époque) prier pour la paix, cela ne signifie pas demander à Dieu que la paix, traitée comme un bien extérieur à moi, me soit laissée ou concédée; cela veut dire d'abord prier pour qu'il me soit donné d'entretenir en moi et indirectement autour de moi l'esprit de paix. Pour cela, je ne puis pas renoncer à penser, à apprécier, je ne puis pas cultiver une volonté « pacifiste » de confusion ou d'indiscrimination, qui irait au rebours des plus nobles exigences de la raison humaine [9].

L'exaucement.

Ces aperçus éclairent une des questions les plus ardues de la philosophie religieuse : la prière est-elle toujours exaucée? Nous répondrons : *oui,* dans la mesure où elle n'est pas demande intéressée mais commerce intime avec Dieu, c'est-à-dire : *oui,* dans la mesure où elle est véritablement prière.

Le « problème » de l'exaucement, il faut le noter, ne préoccupe que celui qui « objective » la prière et, du dehors, en fait la théorie. Il ne se pose pas au croyant comme tel. Qu'il prie pour soi ou pour un autre, il a foi dans l'efficacité de sa prière. Même si elle n'est pas empiriquement exaucée, il est convaincu qu'elle n'est pas vaine. Il *est* davantage avec Dieu; celui pour qui il prie *est* davantage avec Dieu (à moins qu'il ne s'y refuse volontairement); voilà ce que veut le croyant, voilà ce qu'il obtient toujours. Le reste, le détail des demandes, il ne s'en soucie guère : à la Charité de Dieu, dont les desseins nous sont souvent incompréhensibles, de juger des opportunités. Résultant d'un passage indû de l'*être* à l'« avoir », d'une régression de la *foi* à la « science », le « problème » de l'exaucement et de la « véri-

9. J.M., 206, 219-220, 232, 259, note; M.E., II, 96-100, 104; *La Vertu de Force et la Paix,* dans *La Vie Intellectuelle,* 15-V-1935, p. 357.

fication objective » n'est agité que par ceux qui n'ont pas pris au sérieux la prière elle-même, par ceux qui ne prient pas ou ne le font que « par acquit de conscience » sans même chercher la *présence* de Dieu. Quand un croyant l'envisage, c'est à un niveau de lui-même qui n'est pas celui de la foi, c'est dans la mesure précise où il cesse de prier pour se regarder. Replié sur soi, analysant, morcelant son acte et les résultats de celui-ci, il interrompt la communion qui le fait *être*, il met en jeu cette dialectique occulte par laquelle la volonté sainte s'anéantit comme puissance efficace dès le moment où elle s'« objective », parce qu'elle s'isole de l'ordre surnaturel qui l'encadre et la supporte. Lorsque je m'interroge sur l'attitude de Dieu en face de ma prière, je me place moi-même hors de l'invocation. Quand je me demande si ma prière a été exaucée en fait, ce n'est plus à une *prière* que je pense — mais à une simple démarche auprès d'une puissance quelconque. J'en reviens à l'idée grossière que des comptes sont possibles avec Dieu. En somme, la prière ne peut jamais être traitée comme un « moyen » sur lequel on s'interroge rétrospectivement, dont on met en question l'efficacité. Le pragmatisme est en ce sens la négation même de la religion.

Le « problème » de savoir s'« il y a » quelqu'un qui entend ma prière et peut y répondre est d'ailleurs insoluble, parce que faux. C'est méconnaître la prière que de l'imaginer comme un appel lancé par un certain poste et dont il y aurait à se demander s'il est ou non capté par un autre poste, une sorte de centrale téléphonique qui serait Dieu. Nous sommes, bien plus que nous ne le croyons, prisonniers de cette représentation grossière, inspirée par la mentalité « technicienne ». Nous assimilons la prière à une « communication objective » sur un plan où les constatations, les « vérifications » sont possibles parce qu'on évolue dans un espace où des localisations, des repérages peuvent être effectués. Mais le fait même de prier implique que je dépasse ce plan. Supposons que, par impossible, je sois en état de vérifier si mon appel est entendu (comme dans le cas où je chercherais à savoir si un S.O.S. lancé par un navire en perdition a été capté par quelque station repérable dans l'espace), le Récepteur empiriquement identifié m'apparaîtrait aussitôt comme n'étant pas *le Recours absolu* vers lequel s'élève mon invocation. La transcendance de Celui que j'invoque s'affirme par rapport à toute « expérience objective », par rapport même à toute supputation rationnelle qui ne serait encore que de l'expérience anticipée et schématisée. Que cette transcendance se présente à l'imagination figurative comme un dépassement spatial, « vers le haut », il n'y a pas à s'en émouvoir (certaines catégories du vécu sont liées à mon incarnation), mais il n'y a pas non plus à en rester prisonnier. Par delà l'opposition de l'« ici » et de l'« ailleurs », malgré ces formes de la tentation que sont l'espace et le temps, il faut se rappeler que Celui que je prie m'est plus intérieur que moi-même

et découvrir la vertigineuse proximité de Dieu, bien mieux Sa *présence*. La situation de l'exilé est ici exemplaire. Il n'*est* pas principalement là où il vit, où il est condamné à vivre ; il *est* bien plus là où il ne vit plus, là où il ne vit pas encore. N'est-ce pas à la seule condition de se sentir exilé de l'*Etre* que chacun de nous dépasse le mode d'existence immédiat et en quelque sorte préhumain où il se trouve, pour devenir ce qu'il *est* ?

Compte tenu de la différence de niveau entre celui qui prie et celui qui se pose des « problèmes » au sujet de la prière, il faut dire et que la prière est efficace et que cette efficacité n'est perçue que par la foi, entendue comme expérience inchoative de la relation personnelle avec le Transcendant « inobjectivable ». Toute prière se pose comme comprise et bien accueillie, étant donné Celui qu'elle invoque. Une demande adressée à un être fini peut soit n'être pas entendue, soit n'être pas prise en considération ; ceci pour autant que les êtres finis demeurent des « lui » les uns pour les autres. Mais je ne puis être un « lui » pour Dieu. Supposons que ce pour quoi j'ai prié ne se soit pas réalisé. Si je dis que ma prière n'a pas été entendue, j'aurai par le fait même perdu conscience que c'est à Dieu que je l'adresse : je tombe dans l'idolâtrie. Mon ressentiment se traduit par une trop humaine formule en « lui » qui se situe d'emblée en dehors de la sphère religieuse.

Si ma prière est sincère et si Dieu l'entend, il est certain qu'Il y répond. Cette réponse ne se traduit pas nécessairement en mots, elle ne correspond pas toujours à mon désir encore égoïste. Elle peut consister en une pacification ineffable, une grâce d'acceptation silencieuse, un afflux mystérieux, une transformation intérieure « inobjectivable ». Mais pour qui croit, la prière s'apparaît comme certainement efficace dans l'ordre de l'*être* [10].

« Elle s'apparaît à elle-même comme efficace, rétorque le rationaliste qui n'a pas fait l'expérience de la vraie prière, nous y voilà ! La prière s'explique par des conditions psychologiques et sociologiques auxquelles l'être humain est soumis. Si vous priez avec une suffisante intensité, vous croirez votre prière, sinon exaucée, du moins entendue. En réalité, vous n'avez transformé que votre « état d'âme », votre « disposition » subjective. Montrez-moi donc quelle est l'action de votre prière sur la réalité extérieure ? »

Bien des points seraient à reprendre dans cette objection « scientiste ». D'abord, ce n'est pas l'intensité de la prière qui importe, mais sa qualité, son niveau ontologique. Sommes-nous au plan de l'« avoir objectif » et de l'« efficience mécanique » ou bien au plan de l'*être* et de la participation ? Il faut assurément sauvegarder la réalité d'une

10. J.M., 159, 219-220, 257-259 ; E.A., 30, 181-182 ; R.I., 48, 189 ; M.E., II, 100-102 ; *Sous le Soleil de Satan* par G. Bernanos, dans la *Nouvelle Revue Française*, VI-1926, p. 757 ; *Le Primat de l'existentiel* (1947).

action de la prière, si l'on ne veut pas que la vie religieuse se réduise à un jeu d'apparences subjectives ; mais que signifient les mots « action sur la réalité extérieure » ? La prière, acte de communion, ne nie-t-elle pas expressément cette extériorité ? De quel droit exiger dès lors que l'« action » de la prière soit « objective », c'est-à-dire « vérifiable » ? Il serait plutôt contradictoire d'admettre que tout esprit placé dans des conditions dites « normales » (celles de la « science ») puisse reconnaître cet effet qui se situe à un plan de participation personnelle (avec Dieu et avec mes frères) qui dépasse le plan de la « science ».

Une fois encore, l'objection suppose le faux dilemme entre ce qui n'est qu'une disposition individuelle, un « état d'âme » subjectif et ce qui est réellement « objet », fait d'expérience proprement dit. Elle se place sur le terrain du « il y a ». Elle part de l'idée que le croyant se met, dans la prière, en « communication » avec quelque chose ou quelqu'un qui peut-être n'existe pas. L'athée déclare : « En réalité, il n'y a personne pour vous entendre ni pour vous répondre. Vous croyez que telle lumière, telle faveur vous sont envoyées par Dieu ; c'est une erreur. C'est vous qui inventez cette causalité illusoire que vous appelez la Grâce ». Seulement, nous avons à dessein évité le mot causalité qui, interprété comme « causalité objective », fausserait notre perspective, comme il vicierait les énoncés théologiques traditionnels. Si le croyant pensait le secours divin comme un « objet », comme une force de la nature, il octroierait à « n'importe qui » le droit de vérification. Mais il s'interdit précisément de confondre l'action divine avec une « causalité physique ». Pas plus que dans l'ordre du vouloir, l'idée d'une étiologie n'est ici applicable. Or, le démenti de l'athée n'aurait droit de cité que si des « vérifications particulières » étaient possibles ; il n'est légitime que là où s'exercent des « causalités identifiables ». Lorsque je m'imagine à tort que tel présent m'a été fait par telle personne donnée, il est possible d'établir par une enquête qu'il n'en est pas ainsi. Il ne peut en être question dans le cas de la prière, car Dieu ne peut être « lui » pour moi et il n'y a pas d'« enquête » possible sur sa façon d'agir. Parce qu'il s'agit d'une relation intersubjective, la réalité de la réponse divine ne peut être perçue que par celui qui participe au dialogue ; elle ne peut être « démontrée » par un « observateur en général », extérieur à cette communion personnelle.

L'adversaire n'en conclura-t-il pas que du moment où aucune enquête, aucune « vérification » n'est possible, il n'y a pas non plus de sens à dire qu'il est *vrai* que Dieu s'est révélé au croyant ? Concédons-lui qu'il n'y a pas de cette communion une « vérité objective », puisqu'il faut que la subjectivité s'y engage pour qu'elle soit. Nous ne concéderons pas que nous restons pour autant « en deçà » du vrai. *La Vérité* de l'*être* n'est-elle pas « au delà » des « vérités scientifi-

ques »? S'il fallait choisir entre le plan de la « science » (celui de la « généralité » dépersonnalisée) et celui de la *foi* (celui de la personnalité intransmissible), n'est-ce pas au second qu'il faudrait attribuer la précellence ontologique? Au vrai, il ne faut pas choisir, mais user de la science là où elle est compétente et lui interdire seulement de s'arroger le droit de tout soumettre à sa méthode d'expérience et de « vérification », de rationaliser le concret personnel qui échappe à ses prises.

En vertu de la puissance d'intrusion universelle qu'il concède à la « science », le rationaliste s'attribue le pouvoir proprement magique de déchiffrer une foi qu'il ne partage pas et qu'il déclare incapable de s'élucider elle-même. Mais le postulat de la « généralité », valable dans la recherche scientifique (pour autant qu'elle est impersonnelle), n'est-il pas exclu dans le domaine religieux, comme dans le domaine esthétique par exemple? Dans l'économie spirituelle, la « généralité » comme telle n'a rien d'une fin suprême. Elle n'est qu'un moyen ou une base sur laquelle l'essentiel reste à édifier par chacun personnellement. Il n'y a notamment de vie religieuse que pour la personne concrète s'affirmant à la fois comme réelle, en tant que désirante et souffrante, et en même temps comme finie, comme dépendante.

Est-ce à dire que la prière échappe à tout contrôle, à tout critère? Certainement non, car ce serait alors verser presque fatalement dans l'illusion, sans qu'il y ait moyen d'y porter remède. Tous les spirituels ont senti le besoin d'éprouver la qualité de leurs mouvements intérieurs, de discerner les esprits. Mais leur réflexion, que nous n'avons pas à examiner ici en détail, se maintient au niveau même de l'oraison. Elle ne prétend pas, — sauf quand elle se méprend sur son propre rôle —, revenir aux critères et méthodes de la « science objective ». C'est uniquement contre cette prétention « scientiste » que nous nous élevons.

Or, c'est elle que nous retrouvons quand le rationaliste se fait « psychologue ». Il ne dit plus ouvertement : « Aucun secours n'a été donné », mais : « Vous avez prié et d'avoir prié vous vous êtes brusquement senti plus fort. Le secours que vous avez reçu émane des parties inconscientes de vous-même ». Une fois encore, il me traite comme un « objet », c'est-à-dire comme un certain système agissant. La prière lui apparaît comme un processus définissable qui s'est poursuivi au sein de ce système. S'il ne lui dénie pas toute efficacité, il déclare que seule la croyance en cette efficacité a eu ici une valeur causale. Il admet donc que « chez un sujet présentant tel ou tel caractère, la croyance à l'efficacité de telle démarche peut entraîner telle conséquence ». Le voilà en possession d'une proposition « générale » sur la « suggestion » ou « l'auto-suggestion ». On voit comment s'est opérée la dévaluation. Le psychologue ne s'adresse pas au croyant, il parle de « lui » comme de quelqu'un qui a été le « siège » de tel phénomè-

ne. C'est un thème de discussions, d'investigations. Le récit du croyant lui-même, sa compréhension personnelle, sont frappés de nullité. Qui procède d'une façon purement dogmatique? N'est-ce pas ce psychologue qui se traite lui-même comme norme? Il se défendra évidemment en observant qu'il traduit en un langage universel une affirmation énoncée en termes particuliers. Le tout est de savoir si cette traduction est légitime. Je dirai au psychologue si je suis croyant : « Avez-vous qualité pour traduire cette expérience — que vous n'avez pas vécue? Votre traduction n'est possible que parce que vous ne l'avez pas vécue ».

Si le psychologue, en effet, reconnaissait cette foi comme réelle (au lieu de la traiter comme un simple phénomène « subjectif »), il s'y associerait. Je ne puis dire : « Dieu est réellement *pour toi* », sans concéder qu'Il est également pour moi. Mais si je me borne à dire « pour lui », je ne sors pas du domaine des « objets », je dénature cette relation entre « lui » et Dieu. Seulement le « psychologue » ne pourrait énoncer un jugement en *tu* sans s'élever du plan de la « science » au plan personnel. Il perdrait son auréole de « savant », il ne serait plus qu'un homme parmi les hommes!

Du point de vue du croyant qui prie, nous pouvons donc conclure que lorsque la prière est entièrement sincère et apparaît comme répondue à celui qui la formule, nous sommes au delà de toute critique valable, car l'idée d'un Recours absolu est fonction de la foi et s'oppose rigoureusement à la critique comme telle [11].

S'il en est ainsi, on voit qu'il n'y a pas moyen d'établir si oui ou non (pour user du langage utilitaire de l'objectant) la prière « sert » ou ne « sert » pas.

1) Par crainte d'ambiguïté, le croyant n'affirmera pas qu'elle « sert » *toujours*. Son interlocuteur l'assimilerait aussitôt à une « cause mécanique » pourvue d'une efficacité constante. Interprétation évidemment inadmissible. Une notion véritablement spirituelle de la prière suppose, entre la liberté humaine et la liberté divine, un rapport exclusif de toute contrainte mécanique. La prière n'est pas un rite magique.

2) Le croyant ne dira pas non plus que la prière ne « sert » *jamais*, pour exprimer que son action n'est pas comparable à celle d'un agent physique. Le partisan du point de vue déterministe ou naturaliste de la « science » en conclurait à sa totale inefficacité. Il se croit en effet, lui, en présence d'un processus purement aveugle et absolument nécessaire, indifférent à toute espèce de valeur et auquel il serait im-

11. J.M., 99, 220-223, 257, 274-277, 287-289; M.E., II, 102, 104, 106; *La Querelle de l'Athéisme,* dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie,* V-VI-1928, pp. 81-83; *Exposé sur les Groupes d'Oxford,* dans le *Bulletin de l'Union pour la Vérité,* IV-V-1936, pp. 369-371; *Dieu et Liberté,* dans *Giornale di Metafisica,* 1947, pp. 490-492; *Le Primat de l'existentiel,* dans *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofia,* Mendoza (Argentine), 1949.

possible, sinon par des moyens physiques, de rien changer. Le croyant ne l'admet pas. Je prie pour la guérison d'une personne aimée; elle guérit, je rends grâces à Dieu. Est-ce à dire que ma prière a agi à la manière d'un remède? Il est manifeste que non. Son action n'est pas « objective » au sens où l'exige le « scientiste ». Mais, il est métaphysiquement faux de voir dans ce réalisme des conditions physiques l'expression ultime de ce qui *est*. La valeur que prend pour nous cette guérison n'est nullement moins réelle que les conditions de fait qu'analyse la « science ». Le critère du « savant » ne légitime pas sa négation quand il prétend m'interdire de regarder ma prière comme efficace.

3) Puisque les effets de la prière sont parfois tangibles (encore qu'il faille les yeux de la foi pour les discerner comme effets de prière), dira-t-on que la prière « sert » *en certains cas*. Cette solution intermédiaire risque d'être également malheureuse. En effet, si un relevé des prières efficaces et des prières vaines pouvait être dressé, s'il était possible par voie statistique de déterminer les cas où il vaut la peine de prier et ceux « où ce serait perdre son temps », c'en serait fait de la prière comme telle; la croyance à la prière, pour peu qu'elle se réfléchisse, nie absolument la possibilité d'un semblable calcul. Si je dis « cette fois-ci ce serait peine perdue », je suis, pour autant, en dehors de la vie religieuse. Il en va de même si j'adopte l'attitude du malade qui, en désespoir de cause, mande un charlatan sous prétexte qu'on ne risque rien à essayer, ou encore qu'« il y a une chance pour que cela me tire d'affaire ». Le malade en question table sur l'ignorance générale où nous sommes de ce qui touche à la vie ou à la mort; il se dit qu'après tout le charlatan « pressera peut-être le bouton ». Il est en somme dominé par l'idée de tâtonnement. Tout le monde tâtonne; il n'y a pas de raison pour que le charlatan n'ait pas « la main plus heureuse » que le grand pontife de la Faculté. Cette manière de raisonner, ce scepticisme même, implique au fond la croyance à la possibilité d'une « technique » rationnelle que les hommes ne possèdent pas encore. Quand un malade a perdu toute confiance en la médecine, la religion peut lui apparaître comme un moyen de se tirer d'affaire « au cas où il y aurait un autre monde », comme un ensemble de précautions qu'à tout hasard il vaut mieux ne pas négliger, etc. Contre une telle conception, l'objection rationaliste porterait à coup sûr. Si les pratiques religieuses sont conçues comme des « moyens » permettant de réaliser « certaines fins », la première question qui se pose est assurément celle de savoir si ces « moyens » sont « efficaces ». Mais le croyant rejette précisément toute relation d'ordre « technique » entre la prière et l'événement. Voilà pourquoi il ne peut répondre adéquatement à la question : La prière « sert »-elle? Il ne se tient pas au même niveau que celui qui la pose et toute réponse restera ambiguë. En effet, si même l'événement répond à la prière, il ne peut

apparaître comme conditionné par elle qu'au croyant et au croyant seul, ou mieux (ceci pour écarter une interprétation individuelle illégitime) à la foi et à la foi seule. On ne peut donc parler de « causalité » au sens restreint du mot ; car le jugement de causalité est par définition même « objectif », valable quel que soit celui qui l'énonce, valable pour une « pensée en général ».

Dira-t-on que si nous localisons l'action de la prière dans l'ordre de la foi, c'est contraints et forcés, parce que la religion a été délogée du monde des « objets » alors que, primitivement, elle visait à donner une explication « objective » ? L'équivoque saute aux yeux. Oui, certes, la distinction que nous établissons maintenant entre la détermination « objective » (plan de l'« avoir », de la « science ») et la compréhension religieuse (plan de l'*être*, de la *foi*) ne pouvait se formuler qu'au terme d'un long développement spéculatif. Le tout est de savoir si ce développement n'a pas eu pour résultat de dégager d'une façon de plus en plus précise l'essence même de la religion et du domaine ontologique. Faut-il regretter, au nom de la foi, que ne puissent plus être portées des affirmations religieuses d'ordre « causal » (en un sens « objectif ») ? Pour l'âme véritablement religieuse, nul regret n'est ici possible. Bien loin d'exiger la confusion des domaines, la religion ne s'en accommode jamais que fort mal. Pour le croyant, la foi est une condition essentielle, intrinsèque, en dehors de laquelle aucune efficacité ne peut être attribuée à la prière.

Est-ce à dire que la prière et l'idée de son efficacité dégénèrent en pures représentations « subjectives », en vaines illusions ? Assurément non, mais il importe de distinguer encore une fois *subjectivité* et « subjectivisme ». Nous admettons à coup sûr, nous réclamons l'intervention de la subjectivité, la participation du *je* : il n'y a de foi, il n'y a de prière qu'au niveau de l'*être*. Exclure le sujet, c'est rompre la communion, c'est anéantir ce dont on prétend parler. La plus vraie, la plus réelle des interprétations musicales n'est-elle pas celle où l'artiste engage davantage sa personnalité ? Nous sommes au delà du pur « objectif ». Mais la subjectivité légitime et indispensable ne se confond pas avec un « subjectivisme » psychologique et illusoire où nous dénonçons également une perversion de l'attitude religieuse. Nous affirmons précisément qu'il n'a rien à faire avec ce dépassement de « l'objectif » en quoi consiste la foi.

On ne pourrait parler de « subjectivisme » (au sens péjoratif) dans la croyance à l'efficacité de la prière, que s'il y avait une réalité « objective » de l'événement par rapport à laquelle l'interprétation pourrait vraiment être regardée comme contingente. Il n'en va pas ainsi. Il n'y a pas une « vérité objective » du cours des choses dont la compréhension religieuse ne serait qu'une vision déformée et imparfaite. Au contraire, comme dans le déchiffrement musical, c'est la compréhension personnelle qui atteint *la vérité* dont les signes « objectifs » ne fournissent que des repères utiles mais insuffisants.

La communion, vécue dans la foi et la prière, transcende le faux dilemme entre l'« objectivité scientiste » et l'« illusion subjectiviste ». C'est bien ainsi que l'entendent les saints qui proposent des critères pour distinguer la vraie mystique de ses contrefaçons. Au plan philosophique, rappelons que la prière n'est possible que là où l'intersubjectivité est reconnue, là où elle *est* en acte. Si l'expérience la plus haute n'est pas susceptible de « vérification » expérimentale, c'est parce qu'elle unit véritablement le sujet comme tel, le *je*, à une autre personne, au Tout Autre qui est Dieu. L'intersubjectif ne peut jamais être reconnu que par une liberté qui s'engage. J'ai donc aussi toujours le pouvoir de le nier. Même au plan humain, je puis toujours me comporter comme si je n'avais réellement aucun accès à la réalité d'autrui, comme si l'autre n'était qu'un ensemble de possibilités à utiliser ou de menaces à conjurer. C'est là un solipsisme pratique qui peut se déclarer, se « valider » lui-même. Seulement pour celui qui a pénétré dans le domaine de l'intersubjectivité, ce solipsisme pratique ne peut apparaître que comme un aveuglement à quelque degré volontaire. On peut, en effet, affirmer avec une quasi-certitude que personne ne s'est trouvé placé, tout le long de son existence, dans des situations qui l'aient mis dans l'impossibilité de s'unir à autrui ou dans l'obligation de nier autrui comme présence réelle. N'en va-t-il pas de même, toutes proportions gardées, dans le domaine religieux? Nous n'avons à « juger » aucun de nos frères et jusqu'au moment de la mort, ils peuvent rencontrer Dieu. Mais chacun n'est-il pas tenu de s'interroger au fond du cœur pour voir si son défaut d'expérience religieuse ne tient pas à la conception erronée qu'il se fait du rapport avec Dieu ou au refus plus ou moins implicite que son orgueil ou son égoïsme lui opposent [12]?

Fiat Voluntas tua...

Expression du *nous* humano-divin, la prière se formule tout spontanément en un : « Que ta volonté soit faite... ». Comme toutes les formules, celle-ci doit être bien comprise. Elle supprimerait la prière elle-même si on l'interprétait dans le sens du fatalisme : « Je dois de toutes manières m'incliner devant les arrêts divins pris de toute éternité. Ce qui arrive, voilà ce qui est le bien, le mieux. A quoi bon demander? à quoi bon prier? Ne serait-il pas plus parfait, plus métaphysique, d'attendre les événements en affirmant, par delà toute connaissance immédiate, que la destinée ne peut être que bonne? » Ce point de vue, celui de l'optimisme stoïcien et de différentes formes du panthéisme, peut donner l'illusion d'une grande noblesse d'âme. Il répugne cependant à l'âme religieuse, car il aboutit à convertir Dieu en un « ordre abstrait », en un pur « lui ». Si je pouvais affirmer

12. J.M., 87-88, 287-288; M.E., II, 106-107.

massivement que « tout ce qui arrive » est voulu par Dieu, comment ne tomberais-je pas dans le quiétisme? Comment ne m'abandonnerais-je pas purement et simplement à la volonté divine? Seulement, en m'abandonnant de la sorte, ce n'est pas à Dieu que je m'abandonnerais. Dieu en effet n'est pas la Substance-Tout du panthéisme : Il est Liberté qui suscite des libertés afin que soit possible l'Amour. A mesure qu'il se rapproche davantage de Dieu, chaque être sent croître son initiative plus encore que sa « richesse ».

Certes, je suis voulu par Dieu et je me réfère constamment à Sa volonté par rapport à moi, mais je ne me crois pas pour autant l'instrument d'un vouloir prédéterminant, je ne considère pas la volonté divine sur moi comme une norme « objective ». En cela résiderait la source des plus dangereuses illusions. Dieu veut que j'agisse en personne aimante, c'est-à-dire librement et en accord avec Lui. Je ne participe à son *Etre* qu'à cette condition. Aussi ne permet-il pas que Sa volonté m'apparaisse comme une force, une donnée « objective » qui s'imposerait à ma connaissance. Sa volonté, parce qu'elle est liberté, ne peut être affirmée — ou niée — que par une liberté. On ne pourrait en juger autrement sans verser dans la magie ou sans réintroduire la chimère idéaliste du « Savoir absolu ». La Volonté divine ne m'est pas « donnée » par les événements. Elle est à *reconnaître* par moi à travers ceux-ci. Dans le monde où nous sommes insérés, il nous est extrêmement difficile de discerner ce qui est voulu et ce qui n'est que permis. Je ne puis pas imaginer qu'une circonstance quelconque doive être regardée comme voulue pour cette seule raison qu'elle se présente à moi. Autrement on en viendrait, comme quelques sectes d'illuminés, à juger sacrilège le traitement médical d'une maladie ou l'opération qui peut y mettre un terme.

Pour la conscience religieuse — quelles que soient les difficultés d'« expliquer » théoriquement cette attitude —, la volonté divine ne peut être traitée ni comme « telle » volonté déterminée (qui serait « elle » pour moi), ni comme un ordre abstrait. Elle est *Tienne*. Je n'ai pas à la subir comme un destin; je dois y adhérer librement : « Que *Ta* volonté soit faite ». Prier, c'est refuser activement de penser Dieu comme « loi », c'est le penser comme pur *Tu*; c'est refuser d'admettre que tout soit donné, joué d'avance, c'est invoquer un Etre libre [13].

La difficulté provient souvent d'une fausse conception de la « prescience divine » qui rend le « problème » absolument insoluble : « Je suis persuadé, notait Marcel le 18 décembre 1918, que si « de toute éternité » signifie que les décrets divins ont été portés « il y a un temps impossible à mesurer », nous sommes en pleine hérésie (et

13. Ms. XVIII : *Théorie de la Participation*; J.M., 89, 159, 220, 259; E.A., 186; M.E., II, 103-104; *De l'Acte* par Louis Lavelle, dans la *Nouvelle Revue Française*, 1-II-1938, p. 317.

peut-être au cœur même de l'absurde). » Dès le moment où la vision divine est posée comme temporellement « antérieure » à l'acte libre sur lequel elle porte, la prédétermination est inévitable. L'erreur ne tiendrait-elle pas à une notion inexacte de l'éternité conçue dans la même dimension que le devenir temporel, alors qu'elle en est la profondeur toujours actuelle? A la « prescience », mieux vaut substituer la *co-présence,* laquelle n'est pas susceptible d'être exprimée en langage d'« objectivité ». Dieu n'est pas le « lui » que nie l'athée, encore que je sois tenté de le penser de la sorte lorsque je me montre indisponible à son égard. Il ne faut même pas dire que Dieu « constate » tout ce qui se passe. L'appréhension de mon acte par Dieu ne peut pas être posée comme une donnée « objective » (au sens où je dirais, par exemple : en ce moment quelqu'un capte mes paroles par T.S.F.). La *co-présence* est infiniment plus intime et ne peut être comprise que par un être placé dans une certaine situation spirituelle, puisqu'on ne comprend que sur la base de ce qu'on *est.*

L'éternité comme profondeur du temps rend à la prophétie son sens et sa valeur. Une certaine paresse de l'esprit nous fait prendre ce mot dans son acception temporelle (annoncer l'avenir), alors qu'il signifie essentiellement parler au nom de l'Eternel, s'effacer pour laisser parler Dieu. L'intérêt et la curiosité se portent sur la prédiction parce que, dans un monde de plus en plus sécularisé, la notion d'éternel tend à se perdre. Il est plus facile de concevoir un avenir que certains êtres privilégiés seraient capables de percer, qu'une signification éternelle qu'il serait donné de déchiffrer à travers et par delà le temps. Le prophète authentique peut certes, par instants, percer les nuées qui couvrent l'avenir, mais ce n'est là qu'une conséquence du fait, tout différent, qu'il pénètre dans la profondeur du temps [14].

Je ne puis imaginer « objectivement » l'attitude de Dieu à mon égard pour déterminer ce qu'Il pense et ce qu'Il veut. Malgré les allégations de quelques théoriciens de l'analogie, il est impossible d'admettre que nous puissions nous installer en quelque sorte idéalement en Dieu, nous mettre à sa place, pour nous retourner de là vers nous-mêmes. Nul n'a le droit de se placer en dehors des conditions concrètes qui sont impliquées dans le statut de la créature en tant que telle. Or l'ignorance du dessein divin est, négativement, la principale peut-être parmi ces conditions, celle qui confère à la destinée humaine sa valeur proprement tragique, celle qui rend possible l'engagement libre, faute de quoi l'action se trouverait radicalement inhibée. Si un « savoir » de la Providence était possible, la Providence elle-même cesserait d'être l'affirmation religieuse d'une libre intersubjectivité;

---

14. J.M., 135-137, 151-152, 159, 189-190; E.A., 117-119; H.C.H., 195; *The destiny of France. Reflections on Litterature and Prophecy,* dans *The Times,* 20-XII-1947, p. 653; *Préface* à *Larmes et Lumière à Oradour* par Camille Mayran (1952), p. 10.

elle se réduirait à une sorte de mécanisme perfectionné. La *foi* en la Providence ne pourrait se convertir en un « savoir » sans que la religion s'écroulât.

Un mystère du même ordre plane sur la consommation eschatologique de l'histoire. A tout moment du temps, notre action doit être ordonnée à la Parousie et pourtant nous n'avons pas le droit de nous croire à la fin des temps, de nous cantonner dans une attente fiévreuse ou dans un quiétisme béat. Nous avons à agir en esprit d'humilité, sans prétendre nous libérer du cadre normal et actuel de notre existence. Ce n'est pas le « moi » captif du devenir, mais seulement le *je* de l'amour et de la prière qui peut *être* une conscience eschatologique. Sans rien prédire, il se prépare à la Rencontre. Cette préparation n'a rien de funèbre, au contraire : elle se réalise dans la joie parce qu'elle est la réponse anticipée à un appel pressenti, mais qui deviendra toujours plus distinct, plus instant [15].

La prière se substitue, chez le croyant, à toute supputation qui chercherait à découvrir un plan divin préformé sur moi ou sur le monde. Celui qui prie cherche, pourrait-on dire, *avec-Dieu*. Il prie pour être éclairé, mais la clarté que la prière implore ne ressemble pas à celle qui se dégage d'une enquête ou même d'une suite de réflexions. La situation, du cœur de laquelle s'élance la prière, est unique pour le sujet, unique pour Dieu : elle appelle l'*inspiration*.

Ce point de vue ne compromet pas l'unité et la continuité de la vie religieuse, mais au lieu de les figer dans un destin impersonnel, il les retrouve dans une communion vivante. Il y aurait subjectivisme si la volonté de Dieu se réduisait à n'être qu'un sceau apposé par ma fantaisie soit à mon caprice, soit à l'événement lui-même. Il n'en est rien. Tout croyant expérimente que le vouloir divin ne coïncide pas nécessairement — loin de là ! — avec ses projets et ses rêves. Cependant, pour découvrir en Dieu la vérité « objective » du cours des choses, il faudrait que fût possible une critériologie de la volonté divine. Cette critériologie implique contradiction, car la religion porte sur l'*être*, sur la personne concrète. Or, il n'y a de critère que dans l'abstrait : étant donné une certaine catégorie, il s'agit de savoir si tel cas peut y entrer. On part d'une notion, comme celle de justice, et on se demande si tel « cas » particulier peut se ramener à cette notion générale, si telle façon de vouloir peut être dite « juste ». Une interprétation de ce genre est la négation même de Dieu ; elle est impliquée en fait dans tout athéisme théorique. Là est le sens profond d'affirmations telles que « les voies de Dieu sont impénétrables ».

Alors que, dans l'ordre éthique, le sujet autonome réfléchit pour découvrir, au moyen de critères « objectifs », la norme universelle

15. J.M., 95-96, 98; H.C.H., 17, 153-154, 161-162, 171-172; *La fin des Temps* à la radio (1950) ; *Athéisme et Religion dans le Théâtre français contemporain* (Conférence, 1952).

de son action, dans l'ordre religieux, je m'affirme dépendant, je prie pour communier, par delà l'« objectivité », à l'amour personnel de Dieu qui transcende tout critère. Toute conversion illustre ce caractère d'unicité qui oppose les deux ordres. S'il n'y a pas de critériologie de la volonté divine, c'est parce qu'il n'y a pas de critériologie de l'amour.

Je ne puis penser la volonté divine comme facteur historique, mais seulement dans son rapport avec ma *tâche*. « Je conçois, notait Marcel le 15 décembre 1920, qu'un Paderewski s'inquiète de savoir si Dieu veut que la Pologne vive; il serait absurde que tel journaliste étranger se posât la question, parce qu'il est purement critique et que la Pologne n'est pas pour lui *ma Pologne* ». Dieu est vraiment Dieu, le *Tu* absolu, pour la personne réelle, non pour la « pensée en général ». Le critique prétend seulement voir clair; mais il n'a pas une cause à défendre, il est en dehors du domaine religieux.

Une « expérience » de l'adhésion divine serait ou bien de l'ordre du sentiment — combien fugace et incertaine! — ou bien réfléchie et présupposerait alors cette critériologie qui est illégitime en son principe même. Se demander « ce que pense Dieu » ou « s'il aime telle cause », c'est ou bien s'interroger sur la vérité conçue impersonnellement, ou bien convertir Dieu en « quelqu'un » avec qui je ne vois pas pourquoi je serais nécessairement d'accord. Tout autre est l'attitude du croyant. Quand il prie, il ne discute ni ne s'interroge : il invoque l'assistance divine, il appelle à l'aide. Jamais il ne fait intervenir des concepts tels que celui d'impartialité divine. Dieu est bien plutôt, oserait-il dire, universellement partial. Juger impartialement, c'est en effet reconnaître si tel prédicat convient à tel sujet; c'est la forme pratique de l'« objectivité ». Pour le juge impartial, je suis un « lui », et réciproquement il est un « lui » pour moi. La pensée religieuse enveloppe le refus de penser Dieu comme « lui » [16].

...in vita mea.

Dans la prière seulement, je puis comprendre en profondeur la signification de tout ce qui m'arrive. A la lumière de Dieu qui m'appelle à la communion personnelle, ma vie tout entière, dans chacune de ses circonstances, m'apparaît comme une *épreuve* : elle enveloppe toujours une tentation et un enjeu. Pour mon âme en tant qu'elle est à sauver, les événements s'ordonnent. Bien plus, mon âme n'*est* vraiment que dans la mesure où un ordre, défini jusqu'à un certain point par rapport à elle, se manifeste dans les événements — mon âme et cet ordre n'étant d'ailleurs pas deux choses, mais une seule —. Ce

16. Ms. XVIII : *Théorie de la Participation*; J.M., 255-260, 264; *Préface* à *Walther Rathenau* par H. Kessel, Grasset, 1933, p. XVI; *Phèdre au Théâtre Montparnasse,* dans *Temps Présent,* 12-V-1940.

qui explique l'étrange conformité entre ce que nous sommes et ce qui nous arrive.

Comment cela? Comment toutes les situations et la vie elle-même peuvent-elles être regardées comme des *épreuves*? Voici une déception, un deuil. Il y a menace d'anéantissement spirituel pour autant que l'âme s'est laissée obséder par un « objet » ou par un « lui ». Si cet « objet » ou ce « lui » disparaît, elle risque de n'être plus attachée à rien, serait-ce à elle-même, elle risque de se perdre, de se dissoudre. En cela consiste le danger que l'on retrouve sous une forme ou sous une autre dans toute tentation. *Le salut, c'est de trouver en toute réalité son rapport à l'au-delà. L'épreuve est ce qui a un au-delà.*

Mais ceci n'est possible que pour la foi qui, dans la prière, maintient sans défaillance la relation en Tu. Nier que la vie soit une épreuve reviendrait à dire : « Il n'est pas exact, il n'est pas possible qu'un être doué de conscience ait permis cela ». Dans l'excès du malheur, le drame d'Oradour, par exemple, ou si l'être que j'aime le plus au monde m'est enlevé dans des conditions incompréhensiblement brutales ou cruelles, je puis être tenté de m'écrier : « Si Dieu existait!... » ou, ce qui revient au même : « S'il possédait les attributs dont on a coutume de le revêtir, il n'aurait pas permis cette monstruosité ». Je suis d'autant plus exposé à cette tentation que ma relation avec Dieu n'était pas une communion vivante, mais impliquait un conditionnement inavoué et se réduisait à un ensemble d'affirmations théologiques abstraites. Le Dieu-chiquenaude, premier moteur et grand machiniste de l'Univers, le « Dieu-objet » qui nous traite en « objets » jusque dans notre for intérieur où toute protestation attire sa vindicte, ce Dieu-là ne résiste pas à l'assaut du concret quand celui-ci se fait douleur et révolte. Par contre, si je suis habité par la foi véritable, je trouverai, non pas en moi, certes, non pas dans mes seules ressources, mais dans l'assistance même de Dieu avec qui je communie, la force de repousser cette tentation. Non sans doute par la médiation d'une réponse « logique », mais par le fait divin, par l'atteinte de la grâce, qui seule peut combler l'âme et lui imposer le silence qui passe toute intellection [17].

Certains diront : « Cette valeur de l'idée (?) d'épreuve est d'ordre purement psychologique. Je supporterai plus aisément une calamité en supposant que c'est une épreuve qu'une volonté supérieure m'impose. C'est un adjuvant ». Mais le mot « hypothèse » ne saurait convenir ici. On ne peut se placer sur le terrain biologique, où l'on regarde l'usage de la « catégorie de l'épreuve » comme une condition favorable à la conservation de soi. D'ailleurs de quelle conservation s'agit-il? Au point de vue d'une psychologie « scientifique », l'incurable qui,

17. J.M., 201-202, 260-262; M.E., II, 138-139; *L'Homme qui ressuscita d'entre les Vivants* par J. Wilbois, dans *L'Europe Nouvelle*, 19-V-1928, p. 685; *Préface* à *Larmes et Lumière à Oradour* par Camille Mayran (1952), p. 17.

se sachant condamné, décide de tirer le parti le plus agréable du temps qui lui reste à vivre a parfaitement raison. N'oublions pas que nous sommes tous des incurables de la mort. La conscience religieuse proclame cependant qu'il faut préférer une tout autre attitude. L'incurable doit regarder sa situation comme présentant pour lui un intérêt fondamental. *L'esprit de prière* rejette la tentation de se refermer sur soi dans l'orgueil et le désespoir (qui d'ailleurs communiquent) ou dans la jouissance égoïste. Positivement, il me fait accueillir tout ce qui peut justement m'arracher à « moi-même », à la propension que j'ai de m'hypnotiser sur mon propre cas. Il me révèle surtout le cœur paternel de Dieu, il m'empêche de « finaliser » ce qui est au delà de toute « finalité objective ». Rien ne serait plus faux, en effet, que d'imaginer, comme l'imprudence de certains prédicateurs pourrait parfois inciter à le faire, on ne sait quel magister céleste instituant de véritables tests spirituels auxquels il soumettrait ses créatures. Cette fable, accréditée par l'expérience de nos concours, a quelque chose de dérisoire et d'offensant; elle mène à l'athéisme. (Corrélativement, il ne s'agit pas non plus de verser dans une sorte de manichéisme et d'innocenter Dieu en invoquant son impuissance partielle. Incriminer, innocenter sont des démarches également impies, également illicites). L'examinateur qui institue des tests ne traite pas ses sujets comme des *êtres,* mais comme des « cas ». La paternité exclut ces relations abstraites entre un expert et des expertisés. A vrai dire, un père humain a toujours la possibilité de se comporter en magister ou en cuistre, mais c'est en raison d'une prétention ou d'une suffisance que la paternité devrait exclure. Dieu n'est pas père au sens du *pater familias* romain; Il s'est dépeint lui-même dans la parabole de l'enfant prodigue. C'est dans la plénitude supra-juridique de l'Evangile que la paternité se manifeste comme divine, par opposition à de simples rapports de puissance et de droit ou encore à la simple appartenance charnelle.

Dans le cœur à cœur de la prière, Dieu me fait comprendre que, quelle que soit leur origine, la souffrance et la mort sont pour moi des épreuves, parce qu'elles me fournissent, si je le veux, l'occasion d'*être* davantage, de grandir dans Son amour. La Providence, n'est-ce pas cette présence permanente de Dieu qui jamais ne me fera défaut, si moi-même je ne Le déserte pas [18]?

R. TROISFONTAINES, S. J.

Namur.

---

18. J.M., 201-202; M.E., II, 105, 141-142; *Préface* à *Larmes et Lumière à Oradour* par Camille Mayran (1952), p. 15.

L'Eglise et le Temporel : « Les Métamorphoses de la Cité de Dieu »

A propos d'un livre récent

Ni prêtre ni religieux, le laïc est un chrétien engagé dans le temporel. Il appartient à la communauté chrétienne. Impossible de comprendre exactement son état sans préciser ce qu'est cette communauté, ce qu'est *la chrétienté*. Celle-ci peut se définir : « l'ensemble des peuples unis par l'amour du bien commun de la civilisation chrétienne — laquelle est constituée par les mœurs communes aux peuples du fait qu'ils sont chrétiens. C'est le peuple que forment les chrétiens dispersés à travers les nations de la terre et dont les rapports temporels sont affectés, ou devraient l'être, par leur commune appartenance à l'Eglise ». Définition excellente, mais qui demande explication et nous voici au moment où « la réalité de la chrétienté doit être reconnue, décrite et intégrée à sa place dans la notion d'Eglise [1] ».

L'intégration a commencé, peut-on dire, avec saint Augustin, le théologien de la Cité de Dieu. Assurément, la notion d'une communauté universelle des hommes est aussi ancienne que le christianisme. Mais elle a trouvé sa première et géniale formulation chez le Docteur d'Hippone : « Le message que la *Cité de Dieu* apportait aux hommes, c'est que le monde entier, de son origine à son terme, a pour unique fin la constitution d'une société sainte, en vue de laquelle tout a été fait et l'univers même [2] ».

L'idée de saint Augustin était loin d'être parfaitement claire et exempte d'ambiguïté. Pour lui, « il n'existe et ne peut exister qu'une seule cité digne de ce nom, celle qui observe la vraie justice, bref, la cité dont le chef est le Christ. Sans doute, il doit y en avoir au moins une deuxième, celle que se trouvent constituer tous les hommes dont le chef n'est pas le Christ; mais celle-ci n'est guère que le déchet de la première et c'est encore à cause d'elle qu'elle existe ». Augustin n'a peut-être pas clairement conçu, pour autant, « un seul monde uni et pacifié sous un seul empereur chrétien, qui trouverait, dans la foi chrétienne même, le fondement d'une sorte de paix temporelle sur la terre en attendant la paix parfaite du ciel ». Mais « il ne s'est pas fait faute de montrer aux souverains terrestres que le sort de leurs empires était lié à celui de l'Eglise. Pour inspirer aux princes le désir d'organiser la terre en une société faite à son image et ressemblance, il suffisait à la Cité de Dieu d'exister [3]. »

L'histoire de la pensée chrétienne connaîtra plusieurs *métamorphoses de la Cité de Dieu,* glissements successifs qui décèleront de plus en plus nettement la confusion initiale que saint Augustin n'évita ni ne pouvait éviter. « D'une part, oubliant la grande vision apocalyptique de la Jérusalem céleste, on a réduit la Cité de Dieu à l'Eglise qui, dans la perspective augustinienne authentique, n'en était que la partie pérégrine, travaillant dans le temps à lui recruter des citoyens

1. E. Gilson. — *Les métamorphoses de la Cité de Dieu.* Coll. Univ. Cath. de Louvain, Inst. Sup. de Philosophie, Chaire Cardinal Mercier. Louvain, Nauwelaerts; Paris, Vrin, 1952 (20 × 13 cm., x-294 p. Prix : 110 frs belges), p. 271 et VIII. Le dessein de cette note est de présenter aux lecteurs de la revue principalement les quatre premiers et le dernier chapitres de ce beau livre.
2. *Ibid.,* p. 36.
3. *Ibid.,* p. 40 et 73.

pour l'éternité. D'autre part, on a tendu de plus en plus à confondre la cité terrestre d'Augustin, cité mystique de la perdition — avec la cité temporelle et politique.

» A partir de ce moment, le problème est devenu celui des deux pouvoirs, celui, spirituel, des papes et celui, temporel, des Etats ou des princes [4]. »

Au XIII[e] siècle, Roger Bacon accepte, ou peu s'en faut, l'identification qu'Othon de Freising proposait déjà, cent ans plus tôt, entre la Cité de Dieu et l'Eglise à laquelle, avant les grandes découvertes de Marco Polo, le monde entier paraissait soumis ou proche de l'être. Pour le théologien franciscain comme pour le chroniqueur cistercien, la Cité terrestre a disparu ou achève de disparaître, tandis que « la Cité de Dieu descend du ciel sur la terre et de l'éternité dans le temps [5] ». Mais Roger complète les vues d'Othon. Il sait désormais qu'outre les Sarrasins, il y a les Tartares et leur immense empire. La terre est incomparablement plus vaste que le Saint-Empire. La Cité de Dieu, qu'il est parmi les premiers à appeler la chrétienté, *Respublica fidelium,* s'identifie donc à l'Eglise et la déborde en même temps, car elle s'étend au monde entier. Elle est « un vrai peuple temporel, sous la conduite de la sagesse chrétienne, en vue de la recherche des biens dont l'homme peut jouir dans le temps [6] ». Elle grandit dans la lumière de l'Eglise, sous la conduite de l'Eglise. Car l'Eglise et son chef ont « charge et pouvoir d'assurer, avec l'unité religieuse de la terre, le bien-être et la prospérité des peuples qui l'habitent [7] ». La chrétienté est, très exactement, l'Eglise au travail dans le monde entier, assimilant les Etats dans l'unité d'une seule cité et toute sagesse humaine dans l'unité de la révélation divine. Elle est l'Eglise s'emparant de la terre. Conception redoutablement ambiguë, car quelles sont les armes assignées à cette conquête? « La République chrétienne doit s'étendre et croître jusqu'aux limites du monde, convertissant les Tartares... et détruisant les Sarrasins. En attendant que l'Islam disparaisse de lui-même, notre réformateur compte moins sur la science expérimentale pour les convertir que pour les exterminer... Assurément, c'est une méthode concevable pour faire qu'il n'y ait plus qu'un seul troupeau et qu'un seul pasteur, mais ce n'est pas tout à fait celle qu'avait annoncée l'Evangile. C'est peut-être pourtant la seule que puissent envisager ceux qui, comme Roger Bacon, rêvent de faire descendre la Cité de Dieu du ciel sur la terre et de l'éternité dans le temps [8] ».

Au fougueux franciscain qui, prétend le P. Théry, n'avait pas très bon caractère [9], Dante ne reprochera pas d'avoir ramené la Cité de Dieu sur la terre. Il lui reprocherait plutôt d'avoir éliminé la cité terrestre que lui-même identifie, au sein de la chrétienté, à la société politique. La *Monarchie* distingue, en effet, très nettement les deux entités de l'Eglise et de l'Empire. Chacun de leurs deux chefs tient l'un des deux glaives que Boniface VIII prétendait concentrer dans sa main [10]. Elles appartiennent respectivement à deux ordres autonomes, *juxtaposés* et qui se suffisent chacun à soi-même [11].

Voici portée à son comble, par une séparation qui prétend tout éclaircir, l'équivoque dont n'était pas exempte la pensée de saint Augustin. Dante durcit, jusqu'à la fausser, la distinction capitale de la nature et du surnaturel. Par une géniale mais funeste simplification, « il laisse le ciel, la théologie et la foi à l'Eglise;

4. *Ibid.*, p. 73-74.
5. *Ibid.*, p. 106-107.
6. *Ibid.*, p. 76.
7. *Ibid.*, p. 83.
8. *Ibid.*, p. 106.
9. *Arch. d'hist. doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. XVIII, 1951, p. 129-147.
10. Cfr *Unam sanctam* (Denz., 469).
11. Gilson, *op. cit.*, p. 146-149.

la raison aux philosophes et la terre à l'Empereur [12] ». L'universalité de l'Empire se détache donc de celle de la foi pour se lier à celle de la raison, à l'unité de la nature humaine. « Dans le jargon de la IIIe République française, on dirait que l'Empire universel de Dante est « neutre » et que sa laïcité même fonde son universalité [13] ».

Dante se trompe, assurément, et la racine de son erreur, c'est son rationalisme : sa faiblesse « tient à sa confiance absolue en l'unité de la sagesse philosophique travaillant seule, sous la conduite d'Aristote, à pourvoir l'Empereur d'une morale et d'une politique universellement valides. Il fondait la suffisance de la philosophie à guider l'Empire sur une union des raisons qui était l'œuvre de la théologie et de l'Eglise. La nature oublie constamment qu'elle doit à l'*opus recreationis* de la grâce le privilège de reconquérir sa naturalité. Recréer la nature est tout le contraire de la supprimer [14] ».

Malgré son évidente opposition au monisme politico-religieux de Roger Bacon, le dualisme dantesque est logiquement lié à celui-ci. Comment le récuser, en effet, du moment que l'on recourt aux armes de conquête — ou d'extermination — que recommande l'illustre franciscain pour défendre et propager la chrétienté, tout en maintenant que le royaume du Christ n'est pas de ce monde?

L'idée dantesque de l'Empire et de son universalité laïque fera désormais son chemin et prendra en cours de route des visages bien différents. Le Cardinal Nicolas de Cues recherche bientôt dans *la paix de la foi* comment réaliser la paix religieuse du monde entier. Sa foi est la foi catholique, mais chez lui « l'*intelligence* de la foi, *plutôt que la foi même,* tend à devenir le principe de la paix et de l'organisation religieuse de la terre. Le moment approche où l'universalisme de la raison offrira ses services aux architectes de l'Humanité future [15] ». Voici, en effet, que la théologie se fait métaphysique dans le rêve de Campanella : « la société spirituelle de l'Eglise devra se métamorphoser en une société temporelle de tous les peuples de la terre — et le lien commun de la société future ne pourra plus être désormais celui de la foi, à moins que la foi même n'acceptât de devenir raison [16] ».

Avec Leibniz (passons l'abbé de Saint-Pierre), cette société deviendra la Cité des philosophes. Elle deviendra celle des savants avec Auguste Comte. On aurait préféré, sans doute, rencontrer dans cette avant-dernière leçon, non pas les prophéties de Comte, mais le socialisme scientifique de Marx et d'Engels, préparant l'U.R.S.S. d'aujourd'hui et l'Etat socialiste qui se dresse en face de notre cité.

Cette dernière peut-elle se prétendre la Cité de Dieu? Oui, mais c'est hélas la Cité de Dieu « descendue du ciel sur la terre » et dans laquelle se juxtaposent, comme d'égal à égal, le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Sans doute, elle a changé de nom. Elle s'appelle aujourd'hui le monde occidental, le monde atlantique ou le monde libre. Mais un Paul-Henri Spaak, d'après ses propres déclarations sur la civilisation occidentale, ne pourrait lui refuser le nom de chrétienté, si celle-ci se définit par la notion de civilisation chrétienne.

L'histoire renforce donc une confusion et aboutit à une impasse. Face à la chrétienté occidentale, de plus en plus laïcisée, et dont les concordats ne dissipent

12. *Ibid.*, p. 109.
13. *Ibid.*, p. 146. On retrouve la même conception chez les Belges qui opposent à l'école confessionnelle, légitimement réservée aux familles catholiques, « l'enseignement officiel », ouvert à tous.
14. *Ibid.*, p. 150, n.
15. *Ibid.*, p. 180-181.
16. *Ibid.*, p. 205.

pas l'équivoque, se dresse, de plus en plus menaçant, un autre bloc. Les armes dont rêvait Bacon ne sont plus, aujourd'hui, un rêve. Mais elles sont aux mains des deux adversaires et ne nous serviront qu'à nous entre-détruire. Et Gilson de conclure, d'une expérience bientôt vieille de vingt siècles : « Il se peut, et le cas serait loin d'être unique, qu'en cherchant une société universelle par les seules voies dont l'homme sans Dieu dispose, nos contemporains veuillent une fin chrétienne sans vouloir le moyen chrétien. Cette leçon sera donc simple : à moins de nous résigner une fois de plus à la fausse unité de quelque empire fondé sur la force ou d'une pseudo-société sans bien commun des raisons et des cœurs, il faut soit renoncer à l'idéal d'une société universelle, soit en redemander le lien à la foi chrétienne [17] ».

Il faut donc sortir de l'équivoque. Il s'agit de reconnaître que la juxtaposition des deux « pouvoirs » n'apporte qu'une clarté illusoire — et pourtant nous nous en inspirons peut-être aussi bien en prônant l'alliance du trône et de l'autel qu'en réclamant la séparation de l'Eglise et de l'Etat [18]. Il s'agit avant tout de reconnaître que l'amour du bien commun de la civilisation chrétienne dont procède la chrétienté est la charité théologale procédant elle-même de la foi. Il s'agit avant tout de retrouver la foi.

Qu'est-ce à dire? Et qu'est-ce que ne pas ramener sur la terre la Cité de Dieu qui doit pourtant continuer jusqu'à la fin du monde d'être « en pèlerinage dans le temps [19] »? Impossible de répondre à cette question dans l'espace d'une note. Nous ne pouvons qu'indiquer sommairement dans quelle direction il faudrait chercher la réponse.

Il faut d'abord prendre au sérieux la mise en garde de l'Evangile dans le récit de la triple tentation du Maître au désert. Cette tentation ne nous guette pas moins que les Apôtres lorsqu'ils demandaient à Jésus, au moment même de l'Ascension : « Seigneur, est-ce en ce temps-ci que vous allez rétablir la royauté d'Israël? » (*Act.*, I, 8). C'est elle qui séduit Roger Bacon et plus encore Dante. Elle surprendra plus d'une fois encore les héros mêmes et les saints de la Contre-Réforme et de l'expansion missionnaire de l'Eglise. Nous y succombons encore aujourd'hui, parfois au moment même où nous pensons y échapper. Telle cette récente protestation : « *Un jour, nous sauverons les Rosenberg...* Et nous autres chrétiens, restons là, les mains vides, les mains jointes. Inutile de prier pour les Rosenberg, maintenant Dieu s'occupe d'eux (sic : évident lapsus d'un journaliste de bonne volonté). Mais retournons notre prière vers ceux qui trouveront demain que d'autres innocents ont de sales gueules; vers les chefs d'Etat qui font passer la raison d'Etat ou celle du plus fort avant la justice et l'amour : vers nous-mêmes enfin, si impuissants, si proches du désespoir dans ce siècle de proie... Allons, debout! Un jour, à force d'amour, nous sauverons les Rosenberg ».

Il faut aussi ne pas se refuser aux mises au point théoriques qui s'imposent, décisives mais délicates. Dira-t-on, par exemple, avec Etienne Gilson lui-même, que « la société humaine de demain est réalisable, à condition d'accepter de l'Eglise l'unité parfaite vers laquelle elle tend et qu'elle est incapable de se donner [20] »? Mettra-t-on son espoir dans « une société universelle qui trouverait, dans la foi chrétienne même, le fondement d'une sorte de paix temporelle sur la terre en attendant la paix parfaite du ciel [21] »? Dira-t-on que « la révélation chré-

17. *Ibid.*, p. 208.
18. Sur cette importante, brûlante et difficile question, le lecteur étudiera avec profit les articles du P. J. C. Murray dans les *Theological Studies* de Woodstock.
19. *Ibid.*, p. 271.
20. *Ibid.*, p. 285.
21. *Ibid.*, p. 73.

tienne s'est assigné deux objets distincts : sauver la société humaine, puis en construire une qui fût toute divine [22] » ? Se contentera-t-on d'un compromis? « Augustin posait déjà le grand principe qui justifie l'insertion de l'Eglise dans toute cité humaine, de quelque temps et de quelque lieu il s'agisse : ayez de bons chrétiens, les bons citoyens vous seront donnés par surcroît. Assurément, on ne satisfera jamais ainsi les exigences de l'intégrisme évangélique, mais on ne satisfera jamais autrement celles du monde (?) où les plus purs évangéliques acceptent finalement (?) de vivre et dont il leur est malgré tout difficile d'user sans jamais rien lui rendre (?) de ce qu'ils ne cessent d'en recevoir. A supposer que le Christ lui-même n'eût pas expressément réservé (?) la part de César, il y aurait encore là un problème d'équité morale (?), sur la solution duquel on ne saurait hésiter [23]. »

Personne ne se déclarera entièrement satisfait par ces formules. C'est pourquoi l'historien demande au théologien de continuer son effort. « La doctrine de saint Thomas touchant la subordination hiérarchique du temporel à l'Eglise, lisons-nous, en définit le fondement avec une clarté parfaite : c'est une subordination de moyen à fin... L'Eglise n'est pas un instrument au service de l'Etat, mais celui-ci a besoin de l'Eglise, qui le rend meilleur même si elle ne lui rend pas « service » — et, corrélativement, l'Etat est un instrument au service des fins *religieuses* de l'Eglise, si bien que celle-ci s'occupe toujours de politique, et à bon droit, en tant que le politique intéresse, positivement ou négativement, la foi et les mœurs [24]. »

Entre le temporel et l'Eglise, il y a, si l'on veut, subordination de moyen à fin, mais ces notions sont loin d'être d'une clarté parfaite. Saint Thomas dit que le marteau est l'instrument du forgeron. Il dit aussi que les créatures sont l'instrument de la Cause première. Dans ces deux phrases, le terme d'instrument n'est pas pris dans un sens univoque. Dans quel sens analogique le temporel sera-t-il dit instrument de l'Eglise, qui ne peut être assimilée sans plus ni à un artisan, ni à Dieu, voilà ce qu'il reste à déterminer avec précision.

Car, faute de cette précision, il faudra se résigner à un compromis entre les exigences de l'Evangile et celles du monde, et la terre sera une antichambre de l'éternité à venir, — alors que depuis la résurrection du Christ, celle-ci est toujours présente parmi nous par l'Eucharistie.

Pour faire droit, en toute rigueur, « aux exigences de l'intégrisme évangélique » (disons plutôt aux exigences intégrales de l'Evangile), le théologien ne traitera pas le problème des relations entre l'Eglise et le temporel selon le schème « artisanal » de la cause principale et de l'instrument. Il préférera le schème plus métaphysique et non moins traditionnel (voyez la *Lettre à Diognète*) de l'âme et du corps dans l'unité « originelle » de la personne humaine, dont l'âme est immédiatement créée par Dieu.

Ce schème invitera à reconnaître, avant de les distinguer pour mieux les unir, l'unité « originelle » de l'Eglise et du temporel, laquelle est, au vrai sens du mot, la chrétienté. L'Eglise, en effet, est « la société parfaite que forment les chrétiens précisément en tant que chrétiens, bref, la seule société dont l'essence même soit d'être chrétienne [25] » — et la chrétienté, vraie « Cité de Dieu en pèlerinage dans le temps » (moyennant la présence eucharistique du Christ ressuscité), c'est la réalité concrète de l'Eglise, l'Eglise considérée dans l'exercice actuel de son *actus essendi*, c'est-à-dire l'Eglise au travail d'assumer en Dieu la terre entière jusqu'à ce que Dieu soit tout en tous (*I Cor.*, XV, 28).

---

22. *Ibid.*, p. 33.
23. *Ibid.*, p. 33-34. C'est nous qui posons les points d'interrogation.
24. *Ibid.*, p. 270, n. et 278, n. Nous modifions légèrement le texte, pour la commodité de la citation.
25. *Ibid.*, p. 274.

Mais ce travail, cette « assomption », cette « information » du temporel — et *de la totalité* du temporel [26] — n'est pas directement l'œuvre de l'Eglise comme corps organisé, comme institution hiérarchique [27], mais celle des personnes qui la composent, des chrétiens accomplissant en chrétiens, dans la Lumière de Dieu et dans la Force de son amour, la tâche humaine qui leur est naturellement assignée en ce monde.

C'est ce qui donne son sens et son importance à l'action chrétienne des laïcs [28] et ce qui démontre sa primauté sur l'Action catholique organisée [29]. C'est ce qu'exprime admirablement la formule suivante dont l'explication constitue l'une des tâches les plus urgentes des théologiens : « La puissance effective de l'Eglise dans le monde repose en fin de compte sur la diffusion et la profondeur de la foi [30] ».

A. HAYEN, S. J.

---

26. On ne soulignera jamais trop vigoureusement que « le religieux circule dans la totalité du politique et le régit du dedans sans s'y mêler » (*ibid.*, p. 277, n.).

27. C'est pourquoi, malgré les pénétrantes critiques de la p. 277, n., l'expression de pouvoir indirect semble pouvoir être maintenue. Peut-être vaudrait-il mieux encore dire pouvoir médiat : *mediante conscientia singulorum fidelium Ecclesiae.* Cfr, dans le même sens, une pénétrante remarque de M. Nédoncelle au XI[e] Congrès international de Philosophie (Bruxelles, 1953) : aujourd'hui, « le terme transcendant se dessine surtout au bout du mouvement, dans une transparence eschatologique, au lieu d'être situé comme jadis au-dessus du mouvement, dans une éternité qui déjoue toute collaboration humaine.

» Ne pourrait-on pas rattacher au même besoin spirituel la tendance à faire de la liberté personnelle bien comprise la forme supérieure de l'obéissance à l'autorité divine et à sa délégation ecclésiale? De proche en proche, n'est-ce pas la raison pour laquelle, par exemple, au lieu de considérer du dehors les relations des Eglises et des Etats, les croyants contemporains essaient de les médiatiser pour ainsi dire dans leurs propres personnes, pour autant qu'ils assument à la fois la responsabilité de leur foi et celle de leur activité civique? » (*Actes du XI[e] Congrès,* t. XI, p. 101).

28. Sur le sens précis que nous donnons à ce vocable, cfr *N.R.Th.*, 1945, p. 214-217.

29. Cfr *ibid.*

30. Gilson, *op. cit.*, p. 276, n.

Actes du Saint-Siège

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE

Déclaration du 9 juin 1953 au sujet du livre de Bernard Bonkamp intitulé : Die Psalmen.

« Opus a R. D. Bernardo Bonkamp editum : *Die Psalmen nach den hebräischen Grundtext. Mit einem Vorwort von Univ. Prof. Dr A. Allgeier. Verlag Wilhelm Visarius, Freiburg i. Br. (Imprimatur : Freiburg, 9 Februar 1949), VI, 634 pp.*, non satisfacit legibus hermeneuticis catholicis, sed posthabitis traditione catholica et normis Magisterii ecclesiastici, innititur magna ex parte criteriis subiectivis et prorsus arbitrariis. Quare illud opus in Seminaria et in Collegia religiosorum ne introducatur ».

Die autem 9 Iunii 1953, in audientia infrascripto Consultori ab Actis benigne concessa, Ssmus Dominus Noster Pius Pp. XII praedictam Declarationem ratam habuit et publici iuris fieri mandavit.

Romae, die 9 Iunii a. 1953.

Athanasius Miller, O.S.B., Consultor ab Actis.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Sentences judiciaires rendues au cours de l'année 1952. — (*A.A.S.*, XXXXV, 1953, p. 329-368).

188 sentences ont été rendues par le Tribunal de la Rote en 1952 contre 187 en 1951 [1]. Toutes ont été relatives à des causes matrimoniales et 185 d'entre elles ont été portées en matière de nullité de mariage. Des 3 autres, une a accordé la séparation, une l'a refusée et une a admis un appel contre un décret de la Rote dans une cause de nullité de mariage, de séparation et d'alimentation.

Sur les 185 sentences, 72 (soit 38 %; 32 % en 1951) ont conclu à la nullité; 113 à la validité.

Dans 71 affaires (soit 38 %; 37,5 % en 1951), la gratuité de la procédure a été accordée, dans trois cas à une seule des parties, dans les autres cas aux deux époux. 114 ont été plaidées aux frais des parties.

Sur les 71 sentences rendues après procédure gratuite, 26 (soit 37 %; 35 % en 1951) ont admis la nullité. Dans les 114 affaires payantes sont intervenues 45 sentences de nullité (soit 39 %; 30 % en 1951).

Les vices du consentement restent les chefs les plus fréquemment évoqués et la « vis et metus » garde de loin le premier rang (34 %), comme le montre la statistique suivante [2] :

---

1. *N.R.Th.*, 1952, p. 759.
2. Ces tableaux sont dressés en fonction du premier chef de nullité invoqué dans chaque cas.

	Nombre d'affaires	*Constat*	*Non Constat*
a) *Vices du consentement* :			
1. « Vis et metus »	49	24	25
« Vis et metus » joints à d'autres chefs	14	5	9
Total	63	29	34
2. Exclusion d'éléments essentiels :			
du « bonum prolis »	37	13	24
du « bonum fidei »	2		2
du « bonum sacramenti »	12	6	6
du « b. prolis et fidei »	2		2
du « b. prolis et sacramenti »	2	1	1
du « b. fidei et sacram. »	2		2
du « b. prolis, fidei et sacr. »	3	2	1
du « b. fidei » et impot. viri	1		1
Total	61	22	39
3. Autres vices du consentement :			
Défaut de consentement	2	1	1
Simulation totale (toujours jointe à d'autres chefs)	4	2	2
Simulation du consentement	3	1	2
Simulation du consentement jointe à d'autres chefs	5	2	3
Folie de la femme	3	2	1
Ignorance de la nature du mariage	1		1
Erreur sur la personne et condition non réalisée	1	1	
Condition non réalisée	10	4	6
Condition et disparité de culte	1		1
Total	30	13	17
Total des vices du consentement	154	64	90
b) *Empêchements* :			
Impuissance du mari	18	4	14
Impuissance de la femme	5		5
Lien	1		1
Défaut de dispense	1	1	
Invalidité de la dispense	2	1	1
Total	27	6	21
c) *Défaut de forme* :			
Clandestinité	1	1	
Vice de forme	3	1	2
Total	4	2	2
Total général	185	72	113

Reprenons sous une autre forme certains de ces renseignements :

Le motif de nullité le plus fréquemment admis est la « vis et metus » (41 % des déclarations de nullité) ; puis vient l'exclusion surtout de la fin primordiale (bonum prolis) ou d'une des propriétés du mariage (bonum fidei et sacramenti) (31 %).

Sur dix causes pour non-accomplissement d'une condition posée, cinq ont abouti.

La procédure a été gratuite dans 43 % des cas de « vis et metus » et dans 44 % des cas d'exclusion (dans 43 % des cas d'exclusion du bonum prolis).

Dans 27 causes, a été ajoutée au motif invoqué une demande de dispense *super rato et non consummato*. Dans 8 cas, cette demande a été favorablement accueillie, dans 14 elle a été repoussée, 5 fois elle est devenue inutile en raison d'une déclaration de nullité.

On relève 38 appels d'une sentence précédente de la Rote : 23 fois les sentences ont été confirmées ; 15 fois elles ont été infirmées, dont 14 fois pour déclarer la nullité.

Selon l'usage, un second tableau des *Acta Apostolicae Sedis* énumère 67 causes (dont 63 matrimoniales) terminées avant le prononcé d'une sentence.

A. de Bonhome, S. J.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

Coll. *La Sainte Bible,* traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Paris, Edit. du Cerf, 19 × 14 cm.

R. DE VAUX, O.P. *La Genèse.* 1951, 222 p., 1 carte. Prix : 690 frs. — B. COUROYER, O.P. *L'exode.* 1952, 182 p. Prix : 600 frs. — H. CAZELLES, P.S.S. *Le lévitique.* 1951, 134 p. Prix : 270 frs. — H. CAZELLES, P.S.S. *Les Nombres.* 1952, 160 p. Prix : 495 frs.

A. VINCENT. *Le livre des Juges. Le livre de Ruth.* 1952, 166 p. Prix : 510 frs. — A. GELIN, P.S.S. *Le livre de Esdras et Néhémie.* 1953, 124 p. Prix : 390 frs. — R. PAUTREL, S. J. *Tobie.* 1951, 56 p. Prix : 165 frs. — BARUCQ, S.D.B. *Judith. Esther.* 1952, 132 p. Prix : 420 frs.

H. DUESBERG, O.S.B. et P. AUVRAY, de l'Oratoire. *Le livre des Proverbes.* 1951, 134 p. Prix : 405 frs. — A. ROBERT, P.S.S. *Le cantique des cantiques.* 1951, 62 p. Prix : 195 frs.

P. AUVRAY, de l'Oratoire et J. STEINMANN. *Isaïe.* 1951, 252 p. Prix : 510 frs. — A. GELIN, P.S.S. *Jérémie. Les lamentations. Le livre de Baruch.* 1951, 310 p. Prix : 960 frs. — Chan. E. OSTY, P.S.S. *Amos. Osée.* 1952, 126 p. Prix : 390 frs. — A. FEUILLET, P.S.S. *Le livre de Jonas.* 1951, 36 p. Prix : 105 frs. — A. GEORGE, S.M. *Michée. Sophonie. Nahum.* 1952, 96 p. Prix : 285 frs.

Avec la publication des quatre volumes signalés ci-dessus, la traduction du Pentateuque dans la Bible de Jérusalem est achevée. Le R. P. de Vaux, en tête du volume consacré à la Genèse, a écrit une introduction générale d'une vingtaine de pages. Après avoir résumé l'histoire de la critique, le R. P. signale les insuffisances de la théorie documentaire si brillamment exposée par Wellhausen et, plutôt que de « documents », préfère parler de « traditions » qui ont été reprises dans l'état actuel des cinq livres. Il en détermine les caractères, le milieu d'origine et la date, et leur reconnaît une parenté indéniable dont l'origine est à chercher dans l'importance du rôle historique de Moïse, que la tradition a exprimée en attachant son nom au Pentateuque. En s'appuyant sur l'analyse littéraire, le P. de Vaux dégage ensuite le sens de ces cinq livres. — L'introduction spéciale à la Genèse répartit d'abord les éléments se rattachant aux trois traditions ici combinées. La tradition yahviste occupe une place privilégiée assurant au récit sa continuité et lui donnant sa perspective religieuse. Après avoir signalé la doctrine contenue dans la Genèse en son état actuel, le R. P. détermine le caractère familial, populaire et religieux de cette histoire patriarcale. Il précise aussi, particulièrement pour les onze premiers chapitres, en quel sens il faut entendre le caractère « historique » très réel de ces récits si éloignés de nos mentalités modernes. Cette excellente introduction s'éclaire à la lecture de l'annotation particulièrement abondante qui accompagne la traduction. Nul doute que ce volume aidera grandement le lecteur à une sûre intelligence de la Genèse, dans l'esprit recommandé par le Souverain Pontife à plusieurs reprises. — Le P. Couroyer, professeur à l'Ecole Biblique, présente le livre de l'Exode, qui développe les deux thèmes principaux de la délivrance d'Egypte et de l'Alliance

du Sinaï, « événements capitaux de la formation du peuple et de la fondation de sa religion ». Des deux théories qui rattachent l'Exode aux faits de l'histoire générale, — ce dont le texte sacré ne s'est pas préoccupé —, en cherchant « l'accord du récit biblique avec les faits de l'histoire égyptienne et de l'archéologie », le R. P. retient celle qui place l'exode au XIII[e] siècle avant J.-C. Il indique ensuite l'itinéraire le plus probable, suivi par les Hébreux, les localisations étant souvent fort discutées. Il retient l'identification du Sinaï avec le Djebel Mousa. Il n'est pas requis de voir dans le décalogue un reflet de la prédication des grands prophètes, le Yahvisme n'ayant pas attendu l'épanouissement du prophétisme pour être une religion morale. La rédaction des règles concernant le culte et le sanctuaire est tardive. On retiendra les remarques faites au sujet du phénomène d'historicisation qui affecte la Pâque et les autres fêtes juives (p. 18-19). Cette belle introduction signale en terminant la place importante occupée par les événements de l'Exode dans la pensée juive et la tradition chrétienne. Signalons la note qui accompagne le texte de III, 15, concernant la révélation du nom divin. — La tâche de présenter à un lecteur moderne un rituel minutieux très typiquement judaïque n'est guère aisée. M. Cazelles s'en est acquitté avec un rare bonheur. Son exposé très clair et pénétrant fait comprendre par l'intérieur, tant du point de vue historique que religieux, le sens de ce livre difficile et austère. L'analyse du contenu et du rituel met bien en relief l'effort de synthèse et de classification de tous les sacrifices autour des notions de péché, d'expiation et de don fait à la divinité. Le sacrifice chrétien en réunira tous les éléments en une nouvelle synthèse dont la personne du Christ est le centre. De structure difficile et complexe, le Lévitique contient des morceaux de dates diverses, dont la synthèse finale, mosaïque en son fonds religieux, faite d'ailleurs dans un esprit conservateur, présente trop de contact avec Ezéchiel pour être datée d'avant l'exil. — Le livre des Nombres n'offre guère moins de difficultés. C'est le livre de la communauté soumise à Dieu et dirigée par Lui, où « le pouvoir politique reste soumis à la Loi révélée dont le sacerdoce est le dépositaire ». L'apport le plus original du Livre est le statut des Lévites. Mais s'il y a une unité doctrinale du livre des Nombres que M. Cazelles a bien mise en valeur, la présentation littéraire en reste déroutante au point qu'il est difficile de dégager un plan cohérent de cette œuvre théologique où l'histoire est mise au service de la connaissance de Dieu. La formation composite du Livre jette quelque lumière sur son ordonnance définitive, profondément marquée du sceau de Moïse, dans la forme et dans le fond.

Les introductions qui accompagnent les cinq livres de Moïse dans la présente édition favoriseront grandement l'intelligence historique et religieuse du Pentateuque.

Faisant suite au Livre de Josué, le Livre des Juges, que présente M. Vincent, couvre la période de l'histoire de la mort de Josué à la naissance de Samuel, soit 160 à 180 ans. Cette période est, pour les Hébreux, à la fois période de réaction et d'assimilation. De nomades ils deviennent semi-sédentaires et agriculteurs. Cette transformation du genre de vie entraîne quasi fatalement une « canaanisation » du vieux jahvisme et une évolution politique. D'où le rôle des Juges, « hommes choisis par Dieu, qui, en vertu d'un charisme spécial, rétablissent les droits de Yahvé dans une situation compromise par l'infidélité du peuple ». C'est donc une thèse théologique qui donne à l'œuvre son intérêt, à savoir « ce pragmatisme à quatre termes : péché, châtiment, pénitence, délivrance ». C'est une « histoire sainte » qui est racontée. Plutôt que l'œuvre d'un seul auteur, ce livre est « l'œuvre d'une tradition inspirée qui a dirigé le travail des rédacteurs successifs pour nous donner une grande et forte leçon de fidélité à Dieu ». Les notes de critique textuelle sont abondantes, la version grecque étant en général supérieure au texte massorétique. Selon l'ordre des Septante et de la Vulgate, on a joint au Livre des Juges, celui de Ruth, qui conte l'histoire de cette moabite qui, par piété filiale, s'est ralliée au Yahvisme et mérita de prendre place parmi les ancêtres de David. — Le Livre d'Esdras et de Néhémie forme un tout. C'est une compilation de documents officiels, de registres généalogiques et statistiques encadrés dans de longs extraits des mémoires écrits par Esdras et Néhémie. Son objet est l'histoire de la restauration d'Israël après l'exil babylonien (de 538 à 429). M. Gelin, dans une introduction très fouillée, étudie la res-

tauration juive à l'époque perse, les sources utilisées par le Chroniste, rédacteur du Livre, et donne une présentation chronologique et critique des événements rapportés. Il estime que la mission d'Esdras (427?-426?) peut être placée entre les deux missions de Néhémie, la première de 445 à 433 et la seconde avant 424. Trois figures se détachent parmi les pionniers de la restauration : Zorobabel, Néhémie, Esdras. Les pages très denses de cette introduction étaient nécessaires pour assurer une lecture fructueuse de ce livre difficile. — Le P. Pautrel présente le beau livre de Tobie, « récit d'édification où le respect de la mort et le conseil de l'aumône ont une place marquante ». Si ce livre offre des points de comparaison avec divers écrits égyptiens et surtout avec le livre d'Ahikar, que le P. Pautrel résume à la fin de son introduction, il imite davantage ses modèles bibliques. L'annotation signale abondamment les rapprochements. Pour l'établissement du texte, le traducteur a préféré s'appuyer sur la recension attestée par le codex sinaïticus et la *vetus latina*. — Le R. P. Barucq, S.D.B., présente, en un fascicule, les livres de Judith et d'Esther. On ne peut faire valoir pour l'interprétation du Livre de Judith une solution vraiment traditionnelle. Son auteur ne semble pas avoir voulu faire de l'histoire et son œuvre apparaît plutôt « comme un récit édifiant librement composé avec le souci de détacher l'attention d'un contexte historique précis pour la reporter tout entière sur le drame religieux et son dénouement ». Apparenté avec les apocalypses, l'auteur, sous la forme d'un récit, fait espérer dans le triomphe final de la cause de Dieu. Pour apprécier le comportement de l'héroïne, on se souviendra que le récit ne s'est pas inspiré de la morale chrétienne : « ce sont ruses de guerre classiques dans l'histoire et plus encore dans la légende ». — La traduction du texte d'Esther suit la disposition du texte grec. Les sections qui ne paraissent que dans l'hébreu sont distinguées typographiquement, avec renvoi à la numérotation de la Vulgate latine. Les procédés suivis par l'auteur du récit « relèvent de l'art du conteur plus que de celui de l'historien ». Pour l'interpréter correctement, il faut distinguer l'aspect historique et l'aspect midrashique de la narration et la situer par rapport à d'autres écrits bibliques et non bibliques. Le livre était connu déjà dès 160 av. J.C. Du caractère de ce texte religieusement neutre, se dégage cependant le sentiment d'une foi confiante en l'action de Dieu vis-à-vis de son peuple.

Avec la publication de ces fascicules, la traduction des livres historiques est presque terminée. Seuls doivent encore paraître les livres de Samuel et des Chroniques.

Avec ces deux fascicules, la traduction des Livres poétiques et sapientiaux est presque achevée. Seul l'Ecclésiastique est encore à paraître. Les travaux du R. P. Duesberg sur les Scribes inspirés le désignaient pour présenter avec le P. Auvray le Livre des Proverbes, « qui nous révèle sans doute le stade le plus ancien » (p. 7) de la doctrine de la Sagesse. Le livre est composé de plusieurs recueils, précédés d'un long prologue (I-IX) qui contient une doctrine élevée sur la Sagesse. Les deux plus longs recueils sont attribués à Salomon. Cette multiplicité laisse deviner une origine complexe. L'ensemble du Livre fut probablement terminé vers le V^e^ siècle. Après avoir dégagé la doctrine des différentes parties du Livre, une note sur la sagesse égyptienne termine l'introduction. La traduction, dont la langue est élégante et lapidaire, s'inspire assez souvent du texte grec. — Pour le fascicule consacré au Cantique des Cantiques, il nous suffit de renvoyer le lecteur au bel article de M. Feuillet sur « Le Cantique des cantiques et la tradition biblique », paru dans la *N.R.Th.*, 1952, p. 706-733. Il y a souligné la valeur de la méthode dite des parallélismes, appliquée par M. Robert à l'interprétation de ce livre difficile.

M. Steinmann qui, avec le P. Auvray, assume la tâche de présenter et de traduire le livre d'Isaïe, a consacré un livre à ce Prophète (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 759). L'introduction est remarquable. Le livre n'est sans doute pas tout entier de la main du grand prophète messianique, qui eut des disciples. Il y eut en effet une école littéraire « isaïenne ». Ceci permet une interprétation plus cohérente des différentes parties dont le Livre est composé et restitue à l'histoire du prophétisme un développement plus vraisemblable. La pensée et l'art du prophète ainsi que sa théologie et celle de ses disciples sont bien mis en relief et font apparaître le livre d'Isaïe comme un des tout grands textes bibliques. On a tenu

compte pour l'établissement du texte de ce qui a été publié des manuscrits récemment découverts près de la Mer Morte, qui ont confirmé la valeur du texte massorétique. — C'est un disciple, Baruch, qui a réuni les oracles du prophète Jérémie, son maître, dont l'influence fut surtout posthume. Les pages de M. Gelin font heureusement ressortir la place éminente qu'occupe dans l'histoire du salut ce prophète dont la vie intérieure nourrit son message. C'est à Babylone, vers la fin de l'Exil, qu'un rédacteur donna au Livre sa forme définitive. Quelques pages introduisent aux Lamentations. S'il est douteux que Jérémie en soit l'auteur, on comprend qu'on les lui ait attribuées. Mais ce n'est pas cette question d'attribution qui doit accaparer l'attention du chrétien devant ces admirables poèmes, si pleins d'espérance dans la conscience profonde et repentante du péché. — Le Livre de Baruch et la lettre dite de Jérémie font pénétrer à l'intérieur des communautés de la dispersion. L'unité est artificielle et il convient de distinguer plusieurs éléments qu'il est difficile de dater avec précision. — Les introductions de M. Osty aux prophètes Amos et Osée sont remarquables de pénétration, de psychologie et d'équilibre. La traduction d'Osée dont le texte, un des moins bien conservés, est fort obscur, a su éviter l'abus des conjectures et s'est éloignée le moins possible de l'hébreu consonantique. D'autres traductions possibles sont signalées en note. — Le texte de Jonas, qui tient en quatre courts chapitres, reçoit une introduction importante de 20 pages, en raison des nombreux problèmes qu'il soulève et aussi de l'usage qu'on en a fait contre la religion. M. Feuillet reprend, en le résumant, l'article fort remarquable qu'il a écrit sur le livre de Jonas dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément,* 1948, t. IV, 1104-1131. On ne saurait assez recommander la lecture de ces pages qui aident à comprendre la valeur doctrinale de ce texte difficile. — La critique s'est abondamment exercée sur le texte des trois petits prophètes, Michée, Sophonie, Nahum, que traduit le R. P. George. Les introductions qu'il a rédigées indiquent des positions sages et nuancées, tant du point de vue littéraire qu'historique, et permettent de saisir l'approfondissement de la foi d'Israël au cours de l'histoire.

Il reste deux fascicules à paraître (Daniel, Joël-Abdias-Habacuc) pour que la traduction des livres prophétiques soit terminée. On ne peut que se réjouir de voir bientôt achevée une œuvre qui fait honneur à l'exégèse catholique.

Ch. Matagne, S. J.

J. Guillet. — *Thèmes bibliques.* Etudes sur l'expression et le développement de la révélation. Coll. Théologie, 18. Paris, Aubier, 1951, 23 × 14 cm., 284 p. Prix : 495 frs.

La révélation biblique contenue dans l'Ancien et le Nouveau Testament s'est exprimée dans la langue des hommes et dans leur histoire. Humaine quant à son moyen d'expression, elle est progressive quant à la manifestation de son mystère, qui culmine en Jésus-Christ. Pour la comprendre à la mesure de ce qu'elle est, il est nécessaire de saisir, dans l'Esprit qui en est l'auteur, le développement historique de cette religion juive et chrétienne. Afin de mieux saisir l'âme de cette religion, l'auteur du présent ouvrage étudie quelques-uns des thèmes essentiels où, avec ses continuités et ses ruptures, elle s'exprime. Pour chacun il retrace la vie et la croissance qui affleurent dans l'évolution du vocabulaire et des images qui en sont le véhicule. Il restitue les nuances propres de ces vocables religieux, fait l'histoire de leurs associations et expose de la sorte l'expression et le développement même de la révélation. C'est un des charmes de cet ouvrage de rester en contact constant avec le texte même de la Bible. Certes, ce n'est pas un exposé systématique et complet de la religion d'Israël. Mais ce livre est une initiation originale et bienfaisante à la religion de la Bible, à son intelligence. Les thèmes choisis ne couvrent pas toute la révélation biblique et n'en représentent pas forcément les idées maîtresses, par exemple l'Alliance, les sacrifices ne sont touchés qu'occasionnellement. Après un premier chapitre consacré au vocabulaire de l'Exode, les deux suivants étudient le groupe des notions hébraïques de grâce, justice et vérité jusque dans le Nouveau Testament. Viennent ensuite les thèmes du péché, du mal, de la mort, les images bibliques de la Terre promise, de la vigne et de la vie. Une dernière étude sur le souffle de Jahvé éclaire les origines de la révélation chrétienne de l'Esprit Saint. Ainsi

que le reconnaît l'auteur, cet ouvrage reste donc fragmentaire, davantage un essai qu'une œuvre achevée. La synthèse sémantique et théologique des thèmes ici étudiés est riche de sens religieux, et fidèle aux sources. L'auteur a dû cependant « négliger bien des détails et aller parfois un peu vite ». Certaines pages nous ont fait l'impression de négliger les difficultés d'ordre historique et critique au bénéfice d'une lecture « religieuse » un peu facile. Ch. Matagne, S. J.

Nouveau Testament

Coll. *La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. Paris, Edit. du Cerf, 19 × 14 cm.

D. Mollat, S. J. et F.-M. Braun, O.P. — *L'évangile et les épîtres de saint Jean.* 1953, 244 p. Prix : 765 frs.

Chan. L. Cerfaux et J. Dupont, O.S.B. — *Les Actes des Apôtres.* 1953, 224 p. Prix : 630 frs.

S. Lyonnet, S. J. — *Les épîtres de saint Paul aux Galates, aux Romains.* 1953, 134 p. Prix : 390 frs.

P. Dornier, P.S.S. — *Les épîtres de saint Paul à Timothée et à Tite.* 1951, 64 p. Prix : 195 frs.

Avec l'Evangile de saint Jean, la traduction des quatre Evangiles est terminée. C'est sans doute le livre du N.T. qui aura reçu, dans la présente édition, la plus longue introduction : une soixantaine de pages. C'est que le IV^e^ évangile soulève pas mal de problèmes dont il fallait parler ici. Le R. P. Mollat les a exposés en des pages lumineuses et nuancées, qui nourrissent l'âme et l'esprit. Il insiste heureusement sur le rapport avec le kérygme primitif et la tradition juive de cet écrit, véritable témoignage d'un apôtre, mettant en lumière, par une exégèse inspirée, le sens de la vie, des gestes et des paroles de Jésus dans le cadre de la vie liturgique juive et chrétienne. C'est sur cette base à la fois kérygmatique et liturgique, correspondant à son genre littéraire, que le P. Mollat propose un plan de l'évangile. La doctrine de cet évangile est exposée sous quatre chefs : l'Incarnation, la Foi, Eschatologie et rédemption, l'Eglise. Les différences du IV^e^ évangile avec les Synoptiques, son caractère théologique et symbolique ont posé la question de sa valeur historique. Le P. Mollat montre bien, après avoir rappelé l'ensemble des faits, que la nature particulière de cet écrit exige qu'on reconnaisse en lui une histoire authentique, mais théologique et spirituelle; ce qui explique son caractère symbolique. Une dizaine de pages traitent ensuite de l'auteur du IV^e^ évangile. Elles montrent la valeur de la désignation traditionnelle de Jean l'apôtre qui l'aurait écrit à Ephèse dans la dernière décade du 1^er^ siècle, « après un long ministère exercé successivement dans différentes églises ». Dans la traduction, la disposition par stiques du texte des discours de Jésus met en évidence le rythme grave de ces morceaux. L'ensemble est une réussite. — On a joint dans le même fascicule les trois épîtres de saint Jean dont la traduction a été confiée au R. P. Braun, O.P. Ces lettres relèvent de genres littéraires différents, les deux dernières n'étant que des billets de circonstance. L'analyse du contenu de ces documents manifeste à la fois les exigences d'une vie chrétienne intégrale et authentique et les difficultés que rencontraient les premières générations chrétiennes. « Les règles fixées par le vieil apôtre dans la lumière de l'Evangile... n'ont rien perdu de leur actualité ». Le P. Braun aide le lecteur à participer à l'expérience johannique du Verbe de Vie. — La valeur historique et l'importance théologique des Actes des Apôtres pour la connaissance des origines chrétiennes est bien mise en relief par M. le chan. Cerfaux, qui a rédigé l'introduction de cet écrit, laissant à son disciple, le R. P. Dupont, O.S.B., le soin de la traduction et des notes. L'auteur des Actes est un historien qui utilise « une documentation riche, variée, très étendue et très circonstanciée ». L'analyse détaillée du plan suivi et de la méthode du livre montre bien que Luc, en fidèle témoin des faits, a écrit une histoire plutôt qu'une apologie tendancieuse. Si les nombreux discours des Actes portent la marque du rédacteur qui les rapporte, il faut cependant leur reconnaître une réelle valeur documentaire : Luc ne les a pas forgés de toutes pièces. Ils contiennent des trésors de théologie qui permettent de com-

bler l'hiatus qui sépare la théologie évoluée de saint Paul et de saint Jean et la prédication du Royaume de Dieu des Synoptiques. Les pages de M. Cerfaux sur l'histoire des origines chrétiennes et la foi primitive sont celles d'un maître. Les notes du P. Dupont sont particulièrement abondantes. Le texte français qu'il nous donne est neuf et suggestif, soutenu par une critique textuelle prudente. — Dans son introduction à l'épître aux Galates, le R. P. Lyonnet s'attache principalement à la question des destinataires de l'épître. Il est peu probable qu'il s'agisse des Galates du Sud. « Le désir d'accorder saint Paul et saint Luc ne semble pas imposer de choisir pour l'épître une date antérieure au concile de Jérusalem ». C'est ce que montre le R. P. par des observations très fines. L'étude de la doctrine de cette épître est reprise à la fin de l'introduction à l'Epître aux Romains où sont examinés les grands thèmes théologiques communs à ces deux lettres : gratuité du salut, péché, justice et colère de Dieu, rédemption, foi, baptême, loi, liberté et loi chrétiennes. L'authenticité des deux lettres est reconnue. Les arguments mis en avant contre l'intégrité de l'épître aux Romains ne sont guère convaincants, pas même pour la doxologie finale. Le plan des Romains est établi sur la base de constatations objectives d'ordre formel d'après la note que le P. L. a publiée dans les *Mélanges Lebreton,* t. I, pp. 301-316. L'annotation au texte est très riche au point de vue doctrinal (voir particulièrement Rom., V et VIII) et propose des interprétations qui retiendront l'attention. Notons une coquille dans la traduction de *Gal.,* II, 21, où il faut lire *pas* et non *par.* — On a formulé, contre l'authenticité des Epîtres Pastorales, des objections d'ordre historique, littéraire et doctrinal. M. Dornier fait les mises au point nécessaires dans l'introduction. Il précise les erreurs combattues, inspirées par un judaïsme hétérodoxe qui est sur la voie du gnosticisme. Il étudie ensuite la question de la hiérarchie ecclésiastique dans les débuts de l'Eglise et dans les épîtres en question, montrant que ces dernières « sont plus proches du milieu du I^er^ siècle que du début du second ». Il estime que l'examen du style et du vocabulaire des Pastorales conduit à reconnaître « l'intervention d'un secrétaire à qui la condition de Paul prisonnier laisse d'ailleurs une plus grande liberté ». Quant à la doctrine enfin, l'enseignement des Pastorales est bien en conformité avec la théologie de Paul. Rien n'autorise donc à mettre sérieusement en doute leur authenticité paulinienne.

Deux volumes restent à paraître : les Epîtres aux Thessaloniciens et les Epîtres catholiques, pour que soit terminée la traduction du Nouveau Testament. On ne saurait assez féliciter et remercier tous les collaborateurs de cette belle entreprise, si élégamment présentée par les Editions du Cerf.

Ch. Matagne, S. J.

A. Nygren. — *Der Römerbrief.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1951, 23 × 16 cm., 324 p. Prix : relié, 16,80 marks ; broché, 14 marks.

Commentaire très personnel, sans référence aucune aux travaux d'autres exégètes, omettant ou abrégeant les discussions philologiques pour se concentrer sur l'interprétation théologique et religieuse. Mais l'auteur manifeste une intelligence souvent pénétrante de la pensée de S. Paul et l'interprète avec un sens très vif et un respect profond de sa valeur religieuse définitive. L'exégèse est donc surtout un effort de théologie systématique, assez abondamment développé sans toutefois jamais tomber dans le genre homilétique et suivant verset par verset le texte de l'épître.

Anders Nygren, après avoir enseigné à l'Université de Lund la philosophie religieuse et la théologie systématique, après avoir publié un ouvrage qui fit sensation dans les milieux protestants et catholiques : « Eros et Agapê », est depuis 1949 évêque de Lund dans l'Eglise luthérienne de Suède. Nous ne pouvons songer à noter ici, dans un simple compte rendu, les points où l'auteur se rapproche de très près de nos interprétations catholiques, les points où il s'en écarte. On regrettera du reste souvent que M. Nygren ne définisse pas avec plus de précision les termes les plus caractéristiques de la pensée paulinienne : « justice de Dieu » ; « foi » ; « chair » ; « Corps », etc. Cela permettrait de voir plus clairement jusqu'où va la pensée de l'interprète.

L'introduction (p. 9-37) vise surtout à marquer l'unité de l'épître; elle conduit l'auteur à proposer le plan suivant, fondé sur I 17 : « celui qui est juste par sa foi, vivra » : *1re partie* (I 18-IV 25) : Le *juste par la foi*; a) Ancienne époque : sous la colère de Dieu; b) nouvelle époque : la justice de Dieu. — *2e partie* : le juste par la foi *vivra* (V 1-VIII 39) : il vivra : a) libéré de la colère de Dieu, V; b) libéré du péché, VI; c) libéré de la Loi, VII; d) libéré de la mort, VIII. — *3e partie* : la justice par la foi ne contredit pas les promesses de Dieu (IX-XI). — *4e partie* : la manière d'agir de celui qui est juste par la foi (XII-XV 13). D'après M. Nygren, *Rom.*, V 12-21, est capital dans la pensée de Paul : là se manifeste l'opposition entre *deux époques* : l'époque d'Adam, sous la puissance de la mort, l'époque du Christ sous la puissance de la vie. Paul pense par époques; « Paulus denkt in Aeonen ». J. Levie, S. J.

S. G. F. Brandon. — *The Fall of Jerusalem and the christian Church.* A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A.D. 70 on Christianity. Londres, S. P. C. K., 1951, 25 × 16 cm., xx-284 p. Prix : 30 sh.

« Après la résurrection, l'événement crucial le plus important dans la vie de l'Eglise chrétienne fut la ruine de la nation juive, dramatiquement marquée par la chute de Jérusalem en l'an 70 » (p. 251). Cette phrase, qui termine le livre de M. B., montre assez l'importance qu'il attache à ce fait, dont « il n'est pas exagéré de dire qu'il fut comme une seconde naissance du Christianisme « (p. 249). Les historiens et les exégètes ne lui ont pas, selon M. B., suffisamment prêté attention, à cause même du silence, d'ailleurs intentionnel, dont les premiers écrits chrétiens l'ont entouré. C'est en reconnaissant, comme on le doit, à cet événement sa véritable portée, qu'on peut, pense M. B., reconstruire l'histoire des origines et de la littérature chrétiennes en une synthèse cohérente. L'exposé, tout chargé d'érudition, est clair et suggestif, plus ingénieux que justifié. Dans ses premiers chapitres, M. B., se basant sur son interprétation tant des écrits pauliniens et des Actes des apôtres, que des évangiles synoptiques, montre que la prédominance de l'église judéo-chrétienne de Jérusalem est fortement attestée (ch. II et III). Négligeant le « Jésus de l'histoire », saint Paul, ordonné par l'Esprit à la conversion des Gentils, voit, en Jésus, un Dieu-Sauveur. Son expérience du Ressuscité le conduit à accorder à la crucifixion une portée sotériologique : ce qui le met en conflit avec les judéo-chrétiens (IV), qui voient en Jésus le Messie, le fils de l'homme, mais ne le regardent pas comme Dieu, préoccupés qu'ils sont de rester dans les limites d'une orthodoxie juive (V). Selon M. B., plusieurs faits rapportés par les évangiles (par ex. : l'entrée à Jérusalem, « l'attaque de la banque du temple », la crucifixion par les Romains) révèlent dans la secte chrétienne l'existence d'éléments politiques qui défendent la cause du nationalisme juif : ce que confirment les témoignages de Josèphe (VI). Rien d'étonnant dès lors que les chrétiens de Jérusalem ne soient en lutte avec Paul, dont les positions doctrinales opposées à leur orthodoxie risquent de compromettre leurs relations avec les Pharisiens. L'issue de cette lutte marque la défaite de Paul, qui doit s'éloigner. Après sa mort, ses convertis doivent subir la propagande judéo-chrétienne. Le paulinisme subit ainsi des années 55 à 65 une forte crise (VII). Puis vient la Guerre Juive de 66 à 70 (ch. VIII), après laquelle l'Eglise-mère de Jérusalem est pratiquement anéantie et n'exercera plus aucune influence sur le christianisme qui en est cependant issu (IX). Désormais le paulinisme peut reprendre. Cette seconde naissance du christianisme combinera les deux tendances. Ce fait va s'exprimer dans la littérature néotestamentaire postérieure dont l'Evangile de Marc, composé peu après 70 selon M. B., sera le premier témoin. Rédigé pour faire face à la situation que crée pour les chrétiens de la Gentilité la chute de Jérusalem, il raconte l'histoire de Jésus, mais en adoptant la théologie paulinienne de Jésus, fils de Dieu, qui a refusé d'être un Messie politique et que les Juifs ont crucifié (X). C'est la même tendance, encore accentuée, qui s'exprime dans les écrits de Luc (Ev. et Actes) et qui amène la publication du corpus paulinien, jusque-là ignoré ou laissé dans l'ombre (XI). L'évangile de Matthieu est issu, à la fin du 1er siècle, d'Alexandrie qui était restée un foyer de judéo-christianisme, dont l'influence est

nette dans la rédaction matthéenne. C'est de ce même milieu que sortiront l'épître de Jacques, l'épître aux Hébreux, celle de Barnabé et peut-être la *II^a Clementis*. Telle est, dans ses grandes lignes, la reconstitution par M. B. de l'histoire des origines du christianisme. Plus brillante que solide, elle sert une thèse plus qu'elle n'obéit aux faits. D'où un éclectisme dans l'utilisation des sources et une interprétation fort subjective des textes. Les évangiles synoptiques par exemple ne servent qu'à connaître les réactions de la communauté et l'auteur apprécie leur contenu moins selon le contexte propre des évangiles qu'en fonction de l'importance qu'il accorde à la ruine de Jérusalem qui, selon lui, a déterminé leur composition. Certaines différences, indéniables, dans la présentation de faits identiques par saint Paul et les Actes sont trop aisément interprétées comme le signe d'oppositions irréductibles. On trouvera certes dans ce livre plus d'une suggestion intéressante et à retenir, mais il est difficile de souscrire à une histoire par trop partiale, dont la vraisemblance est due à l'ingéniosité de l'auteur plus qu'à son objectivité. Ch. Matagne, S. J.

Th. Soiron, O.F.M. — *Die Kirche als der Leib Christi.* Nach der Lehre des hl. Paulus exegetisch, systematisch und in der theologischen wie praktischen Bedeutung dargestellt. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1951, 22 × 15 cm., 240 p. Prix : 10,80 marks.

Ce volume semble avoir été conçu et préparé par le P. Soiron à l'occasion des controverses qui surgirent en Allemagne aux environs de 1940 sur le sens de la doctrine du Corps mystique; le livre de K. Pelz, *Der Christ als Christus* (1939), fut mis à l'index le 6 novembre 1940 (cfr *N.R.Th.*, 1945, p. 852) et dans son encyclique « Mystici Corporis Christi » (1943) le pape Pie XII fait allusion à ces erreurs (cfr *N.R.Th.*, 1945, p. 1092). De là la première partie du présent volume « Der Stand der Frage », qui est exclusivement consacrée à des travaux en langue allemande parus pour la plupart entre 1936 et 1942. Un lecteur de langue française regrettera vivement, en parcourant l'étude du P. Soiron, que l'auteur n'ait pas connu l'important ouvrage du P. Em. Mersch : « La théologie du Corps mystique » (2 volumes : 1944) et n'ait, semble-t-il, pris contact avec les travaux antérieurs : « Le Corps mystique » (2 vols, 1^re éd. 1933), « Morale et Corps mystique » (1^re éd., 1937) que lorsque sa propre étude était achevée; il ne les cite en effet que dans quelques notes, alors que ces travaux eussent pu lui rendre de grands services, en particulier pour l'exposé théologique de la doctrine : « IV. Die Leib-Christi Lehre in ihrer theologischer Entfaltung ». L'intérêt du volume présent réside surtout dans la 2^e partie (exégèse successive des 18 textes de S. Paul où il est question du Corps du Christ ou de l'union étroite du Chrétien et du Christ, représentée comme une incorporation : p. 53-171) et la 3^e partie « Exposé systématique de la doctrine du Corps du Christ de S. Paul » (p. 173-189). Sans chercher à pousser à fond toutes les questions qui se posent ici au théologien (comparez par exemple les pages 179-182 « Der Heilige Geist die Seele des Leibes Christi » et les pages 1002-1013 de l'article du P. Malevez sur ce sujet dans *N.R.Th.* 1945), le P. Soiron nous présente une exégèse sobre et solide des textes essentiels de S. Paul en la matière et une bonne synthèse de sa doctrine. J. Levie, S. J.

A. Kirchgässner. — *Erlösung und Sünde im Neuen Testament.* Fribourg-en-Br., Herder, 1950, 25 × 15 cm., XII-322 p. Prix relié : 14 marks.

Que signifie dans le N.T. « être délivré du péché »? et comment comprendre le fait que celui qui en est délivré n'en a cependant pas pour autant fini avec le péché? C'est à ces questions, de capitale importance, que veut répondre ce livre remarquable. L'auteur consacre la première partie de son ouvrage, — plus de la moitié — à l'étude des épîtres pauliniennes. C'est de saint Paul en effet que Luther a dégagé sa conception de l'état du chrétien, condensée dans la formule célèbre : *simul peccator et iustus*, le chrétien, tout justifié qu'il soit, restant intrinsèquement pécheur. Ainsi que le montre l'auteur dans son premier

chapitre, cette thèse radicale a soulevé chez les théologiens protestants pas mal de discussions et d'études, qui représentent différentes tentatives pour interpréter l'ensemble des textes pauliniens concernant l'état du chrétien qui, selon saint Paul, doit (impératif) continuer la lutte contre un ennemi dont il est réellement délivré (indicatif). C'est afin de déterminer la valeur de la thèse luthérienne à la lumière du N.T., que l'auteur développe ensuite son étude sur « Rédemption et péché dans le N.T. ». Elle se divise en cinq parties consacrées respectivement aux épîtres pauliniennes, aux évangiles synoptiques, aux Actes des apôtres, aux épîtres catholiques et aux écrits johanniques. La terminologie propre à chacun de ces groupes littéraires pour désigner le péché et la manière d'en concevoir la rédemption est minutieusement analysée. Tous les textes qui parlent du péché et de la délivrance du pécheur par le Christ sont examinés. Il ressort de cette enquête fort complète que, pour les auteurs du N.T., le chrétien, loin de rester intrinsèquement pécheur après sa justification, est un homme qui normalement ne pèche plus mais vit dans le Christ. Dieu en effet l'a, par le Christ, délivré du péché définitivement et efficacement. Si les exhortations d'un saint Paul ou d'un saint Jean manifestent à l'évidence qu'il reste possible au chrétien de retomber dans le péché, cela n'enlève rien à la réalité de la délivrance opérée par le Christ, qui confère réellement le pouvoir de ne plus pécher. On appréciera les solutions que l'auteur propose pour l'interprétation de plus d'un texte difficile sur un sujet qui implique pas mal de problèmes délicats. Quiconque veut aborder la théologie de l'état du chrétien ne pourra se dispenser de cet ouvrage fort riche, dont les données ne sauraient être négligées sans dommage en vue d'une théologie, dogmatique et morale, du péché et de la rédemption, et de la vie chrétienne. Ch. Matagne, S. J.

PASTORALE

L'Eglise éducatrice des consciences par le sacrement de pénitence. Congrès national de Nancy 1952. Paris, Editions Fleurus et Union des Œuvres catholiques de France, 1952, 22 × 15 cm., 306 p. Prix : 540 frs.

Il est devenu banal de constater que le monde moderne, qui baigne dans l'injustice et le péché, n'en a guère conscience. C'est reconnaître en même temps toute l'actualité du problème auquel s'est attaqué le congrès de Nancy. Les rapporteurs y furent à la hauteur de la tâche difficile qui leur était demandée. Si les comptes rendus des travaux de sections et des « carrefours » déçoivent parfois par leur brièveté ceux qui n'ont point pris part aux séances qu'ils résument, les rapports généraux sont remarquables par leur pénétration du problème et la solidité et profondeur de leur doctrine. Tout prêtre se devrait de lire et de méditer ces pages. L. Renwart, S. J.

Le mystère de la mort et sa célébration. Coll. Lex orandi, 12. Paris, Editions du Cerf, 1951, 20 × 13 cm., 474 p. Prix : 870 frs.

Ce volume reproduit les rapports et discussions du congrès tenu en 1949 à Vanves par le Centre de Pastorale Liturgique. Sur un sujet en apparence rebattu, mais en réalité assez peu exploré, cet ensemble apporte une documentation fort intéressante. Les divers travaux envisagent le mystère de la mort à de multiples points de vue, scripturaires, théologiques, pastoraux, et nous ouvrent sur celle-ci des vues pleines d'intérêt, même quand elles sont discutables. Il n'est pas rare d'ailleurs de trouver dans un exposé le correctif à telle affirmation moins nuancée que l'on avait relevée dans un autre. S'il reste néanmoins, même en dehors des discussions, où elles se comprennent plus facilement, des formules que nous ne signerions certainement pas (p. ex. aux pages 254-257, 389, 392), celles-ci ne doivent pas faire oublier la grande richesse de l'ensemble. L. Renwart, S. J.

Communion solennelle et profession de foi. Coll. Lex orandi, 14. Paris, Editions du Cerf, 1952, 20 × 13 cm., 220 p. Prix : 540 frs.

Ce volume groupe les travaux historiques et doctrinaux du congrès du Centre de Pastorale Liturgique sur le sujet (Vanves, 1951). L'ouvrage se divise en deux parties. La première étudie, en quatre rapports, l'initiation chrétienne des enfants, de l'antiquité à nos jours; en annexe, trois communications exposent les manières de faire de l'ancienne Eglise d'Alexandrie, de l'Eglise Réformée française et des Juifs d'aujourd'hui. La seconde partie, essai de synthèse doctrinale, comporte trois exposés : l'un sur les sacrements d'initiation, l'autre sur les sens des engagements du baptême, le troisième, que nous avons particulièrement remarqué, sur la Confirmation. Ces pages constituent une utile contribution à l'étude de ce problème à l'ordre du jour. L. Renwart, S. J.

P. Lorson, S. J. — *Le plaisir sanctifié. Pour une spiritualité des loisirs.* Coll. Ministerium Verbi. Paris-Colmar, Edit. Alsatia, 1952, 23 × 15 cm., 160 p.

Voici un livre qu'évidemment on lit avec plaisir. (Il y aurait eu du reste très bien moyen d'en faire un ouvrage pédant et ennuyeux). Tel quel il est une théologie des plaisirs. La préface annonce le dessein qu'avait l'auteur et qu'il a parfaitement réalisé. Je le cite lui-même, car on ne saurait mieux dire : Pour beaucoup la religion est surérogatoire, voire superfétatoire. Elle ne coïncide pas avec la vie. C'est pour réagir contre cette erreur que l'on a écrit ce livre. Sans doute, dans la vie, le plaisir n'occupe pas la place principale. Mais il en occupe une, il y joue un rôle, assurément trop séducteur. Il importe de montrer que l'amusement peut et doit être chrétien : il est capable non seulement de ne pas éloigner de Dieu, mais d'en rapprocher. A certaines conditions que montrent ces pages. Elles pénètrent jusqu'à l'âme des divertissements et mettent en lumière leur essence chrétienne. Dans le passé, on a envisagé trop exclusivement les plaisirs sous l'angle du moraliste. Exorciser ne suffit pas : il faut « sacraliser ». L'ouvrage sera extrêmement utile à ceux qui doivent organiser des loisirs, ou prêcher sur les plaisirs, autrement qu'en un mode « increpatoire ». Naturellement l'auteur n'ignore pas que la source de la grande joie chrétienne, ce sont les grandes vérités révélées. Mais il estime, à juste titre, qu'à côté de ces grands fleuves majestueux et divins, il y a des ruisselets humains, qui peuvent, dans une vie authentiquement chrétienne, rejoindre ces courants grandioses et par eux l'océan de l'éternelle béatitude en Dieu. Et puis, c'est la revue des « plaisirs », celui de la table... du vêtement... de la danse... du voyage... du rêve!... Je ne puis énumérer les 17 amusements dont le P. Lorson fait la théologie avec esprit et finesse.

L. De Coninck, S. J.

A. Rock, O.P. — *Unless they be sent.* A Theological Study of the nature and purpose of Preaching. Dubuque (Iowa), C. Brown, 1953, 21 × 14 cm., XIV-208 p. Prix : 3,50 $.

La préface de l'ouvrage en précise le contenu. Ce n'est pas un manuel de prédication, enseignant l'art de la parole sacrée, mais plutôt une analyse du concept de prédication, du but exact que veut atteindre le « Ministerium Verbi ». Ce ne sont pas les idées personnelles du P. Rock : mais celles de saint Thomas d'Aquin, S. Bonaventure et S. Albert le Grand. L'auteur du reste ne s'est pas cantonné dans le XIII[e] siècle. De la page 159 à la p. 200 se trouvent les notes auxquelles renvoient les chapitres du livre et où se rencontrent les auteurs de tous les siècles, même les plus récents. Ces seules pages valent qu'on lise le livre. Le P. Rock ne s'est pas contenté de donner ses références par titre du livre et chiffre de la page. La plupart des textes sont transcrits tout au long et constituent une sélection précieuse, où puiseront, je l'espère, tous ceux qui ont à parler aux prêtres de ce ministère de la Parole, si essentiel à notre époque. Il sera même aisé — et souhaitable — que les prédicateurs y trouvent matière à méditation. Cet essai théologique se recommande de toute façon. L. De Coninck, S. J.

A. Koch, S. J. — *Homiletisches Handbuch.* Abteilung I : *Homiletisches Quellenwerk.* Teil I : *Die Lehre von Gott.* Teil II : *Die Lehre*

von Gottmensch Jesus Christus. 4e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1952, 23 × 15 cm., XVI-492 p. Prix : 25 marks.

Ce monumental ouvrage, en réédition, n'est plus à recommander. En 4 volumes, c'est une collection remarquable de textes qui peuvent fournir une matière solide à toutes les formes d'instruction religieuse. L'Ecriture, la Patristique, les Encycliques, la littérature religieuse et profane, le folklore, la sagesse populaire : tout est mis à contribution. Ce premier volume se divise en deux parties : Dieu et l'Homme-Dieu. Un exemple montrera mieux que tout commentaire la richesse de documentation et leur utilisation possible : A l'article « Résurrection » on trouve : 13 textes de l'Ecriture (les plus suggestifs) ; 7 textes du catéchisme romain et de la liturgie ; 6 des Pères ; 7 d'écrivains ecclésiastiques ; 6 de la littérature profane (allemande), 2 « traits » et 2 indications d'œuvres d'art.

Ce ne sont pas des schémas de sermons : c'est mieux que cela : ce sont les sources de réflexions, de méditations sur le sujet. Le prêtre trouvera ici un aliment sain et vigoureux dont il profitera aisément lui-même et fera profiter les autres.

L'ouvrage ne devrait manquer dans la bibliothèque d'aucune communauté sacerdotale ou religieuse, où l'on comprend la langue de l'auteur.

L. De Coninck, S. J.

Drs R. Biot et P. Gallimard. — *Guide médical des vocations sacerdotales et religieuses.* Nouv. édit., Paris, Spes, 1952, 19 × 12 cm., 368 p. Prix : 650 frs.

La première édition de cet ouvrage, parue en 1945, rendit de précieux services. Que les auteurs si compétents en soient remerciés ! Mettant à profit suggestions et critiques reçues et une expérience personnelle encore accrue, les Drs. R. Biot et P. Gallimard présentent une nouvelle édition retravaillée et perfectionnée. En particulier deux nouveaux chapitres : « Le bilan des aptitudes » et « Les décisions concernant l'entrée », remplacent le chapitre « L'examen d'entrée » de la première édition. Ainsi remaniée cette seconde édition continuera d'aider puissamment supérieurs religieux, directeurs de séminaires, prêtres chargés des vocations, dans leur œuvre si importante du discernement et de la formation des élus. A recommander.

J. Delcuve, S. J.

Ch. A. Curran. — *Counseling in catholic Life and Education.* New York, McMillan, 1952, 21 × 14 cm., 462 p.

A mesure que la confusion augmente dans notre société moderne, le besoin de direction et de consultation se fait plus fréquent. Plus de prêtres éprouvent également le besoin de se perfectionner dans l'art de conseiller et de diriger les âmes. — L'auteur introduit une distinction importante. « L'instruction » (*guidance*) est une manière de conseil par lequel nous renseignons autrui sur les principes qui doivent diriger son action. « La direction » (*counseling*) est un processus beaucoup plus délicat par lequel le conseiller aide la personne d'abord à voir par elle-même et à *accepter affectivement* la résolution à prendre, ensuite à trouver en elle-même la force nécessaire à son exécution. L'art de la direction entendu ainsi a fait l'objet d'intenses recherches psychologiques aux Etats-Unis, où il trouve des applications nombreuses dans l'industrie, dans la médecine et à l'armée, autant que dans le ministère pastoral. L'auteur est le premier à en faire une synthèse pratique du point de vue de la pastorale et de l'éducation catholique. La deuxième partie du livre, par exemple, analyse en détail, au moyen d'extraits d'interviews, les différents mouvements d'âme du dirigé, à partir du moment où il vient demander conseil, jusqu'au moment où il a retrouvé la paix dans l'harmonie et la décision. La troisième partie examine avec la même minutie les conditions requises de la part du conseiller, pour que cette évolution puisse avoir lieu. — Il est impossible, en un bref compte rendu, de donner une idée suffisante de la variété d'exemples concrets et de suggestions pratiques contenus dans ces 460 pages. Cet aspect de la psychologie moderne étant encore pratiquement inconnu sur notre continent, ce livre ne manquera pas d'être une

révélation pour ceux qui se mettront à l'étudier. Ils y trouveront l'explication de bien des échecs éprouvés dans le passé et le moyen de les éviter quelque peu à l'avenir. Ajoutons que l'auteur a fait un grand effort pour montrer l'accord de ces théories avec la théologie morale. W. Smet, S. J.

S. Hiltner. — *The counselor in counseling.* Case notes in pastoral counseling. New York, Abingdon-Cokesbury, 1952, 21 × 14 cm., 188 p.

Tout comme le livre précédent, cet ouvrage se rapporte à l'art de la consultation pastorale. L'auteur, professeur de psychologie pastorale (protestante) à l'Université de Chicago, est bien connu en Amérique pour son ouvrage, *Pastoral Counseling,* paru en 1949. L'auteur constate qu'actuellement beaucoup de pasteurs pensent améliorer leur contact avec les âmes par une meilleure compréhension de la psychologie des différents âges et groupes. C'est vrai. Et pourtant ce n'est pas là la seule chose nécessaire. Plus importante, peut-être, est la prise de conscience, par le pasteur, des attitudes conscientes et inconscientes, qui en lui s'opposent à son influence profonde sur les âmes. Pour illustrer son enseignement l'auteur a recours à une méthode bien originale. Il nous rapporte dans chaque chapitre un ou deux exemples typiques de contact entre pasteur et fidèle, avec le jugement que le pasteur en question porta lui-même sur l'entrevue. De la discussion des causes d'échecs ou de succès se dégagent alors des principes applicables à tout contact et à tout pasteur. W. Smet, S. J.

J. H. Vander Veldt, O.F.M. et R. P. Odenwald. — *Psychiatry and Catholicism.* Londres-New York-Toronto, McGraw-Hill, 1952, 23 × 15 cm., x-434 p. Prix : 42/6 sh. ou 5 $.

On regrette que les auteurs aient négligé de préciser leur but. Si le titre semble suggérer une synthèse entre le catholicisme et la conception nouvelle de l'homme présentée par la psychiatrie moderne, l'ouvrage par contre ne paraît pas prétendre apporter une contribution inédite à la solution du problème. A-t-on peut-être voulu tout simplement réconcilier les catholiques américains (prêtres et médecins) avec la psychologie contemporaine, tout en leur montrant où celle-ci est inacceptable? De ce point de vue le livre a incontestablement de grands mérites. Il contient de très bons chapitres sur la psychosomatique, le scrupule, l'homosexualité, l'alcoolisme et beaucoup d'autres problèmes auxquels le prêtre ne manque pas de se heurter. Il lui montre sur quelles bases une collaboration efficace avec le médecin peut se réaliser et quelle influence thérapeutique son propre ministère peut exercer. L'excellence de ces données fait regretter d'autant plus vivement certaines lacunes. Tels et tels systèmes sont présentés au lecteur de façon superficielle : le cas de la *Client-centered Therapy* en est un exemple. Un regret : l'éditeur, se méprenant sur l'*Imprimatur,* a présenté l'ouvrage au public, comme s'il apportait la position officielle de l'Eglise catholique dans toutes les questions touchées par les auteurs. Ainsi comprise, la publication serait de nature à renforcer certains préjugés défavorables à l'Eglise, dans les milieux médicaux américains. W. Smet, S. J.

HISTOIRE ET RELIGIONS

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden begründet von Fr. Kern. Band I : *Frühe Menschheit.* Berne, Francke-Verlag, 1952, 24 × 16 cm., 560 p.

Ce volume nous offre le premier tome du vaste traité d'Histoire universelle conçu par le Prof. F. Kern (Bonn) et représente — dans le domaine historique — le premier ouvrage de collaboration internationale depuis la guerre : bien que les auteurs de langue allemande aient fourni le plus grand nombre d'articles, les éditeurs ont pu accueillir les travaux (tous traduits en allemand) de

plusieurs savants latins, anglo-saxons ou scandinaves. Dans le choix des collaborateurs, ils ont tenu en outre à respecter la diversité des points de vue et des opinions : le danger d'éclectisme ou les énoncés paradoxaux ont été écartés par des renvois fréquents faits à d'autres chapitres abordant des questions parallèles ou par l'utilisation de tables synoptiques. Ce premier volume dont le titre annonce le problème de l'humanité primitive comporte deux parties principales : anthropologie et préhistoire. Il dépasse même ses promesses, puisque la partie anthropologique aborde — au delà du processus de l'hominisation et de l'homme fossile — tout le chapitre de la biodynamique des populations, et qu'une dernière section de l'ouvrage invoque des populations contemporaines comme témoins des anciennes cultures. Sous un volume relativement restreint vu l'ampleur du sujet, c'est une véritable somme ethnologique et anthropologique que l'on nous propose ici : les collaborateurs ont généralement réalisé ce petit tour de force de se garder à la fois d'une vulgarisation facile et d'une technicité indigeste pour le profane : en 20 ou 25 pages, ils ont dit l'essentiel sur le sujet qui leur était confié, sans éluder le fond du problème, mais sans recourir non plus à un vocabulaire ou à une érudition étrangère aux non-initiés. On ne saurait ici discuter tout le livre : signalons du moins les études qui nous paraissent les plus remarquables ou les plus originales : celle du Prof. P o r t m a n n (Bâle) sur le devenir de l'humanité, où l'auteur formule des considérations méthodologiques courageuses sur le développement d'une science paléoanthropologique ou de l'évolution en général; ses exigences nous paraissent mieux que de la prudence : elles traduisent un authentique souci de rigueur épistémologique. Le Prof. K ä l i n (Fribourg) propose une très forte synthèse de tout le problème fossile : ses recherches personnelles, en ce domaine, sa connaissance de la littérature paléontologique, sa critique intègre donnent à ces pages une importance capitale, que ne voudra dénier celui-là même qui sur tel point de détail penserait ne pouvoir partager l'opinion de l'auteur. L'homme fossile du Paléolithique récent et du Mésolithique est traité par le Prof. V a l l o i s (Paris) : c'est toute la question — encore très actuelle — des relations entre le Néanderthal et le *Sapiens* fossile, de la classification et de l'origine de ce dernier, esquissé d'après les théories classiques de Hrdlička et Boule. Les chapitres traitant de la biodynamique des populations sont vigoureusement marqués de l'influence du Prof. von Eickstedt (Mayence) : c'est sa terminologie, ce sont ses théories qui sont généralement développées ici, soit par lui-même pour les Europides et les races ou types d'Asie, soit par son école (Baumann et Alcobè) pour le continent africain. Relevons à ce propos l'intéressant chapitre d'Alcobè sur la distribution raciale et les incidences climatériques, telle la dessication du Sahara, sur les migrations à l'intérieur des groupes négrides. On remarquera spécialement, dans la section préhistoire, l'article de H. B r e u i l (Paris) sur les industries paléolithiques inférieure et moyenne, et la très importante étude du Prof. W. S c h m i d t (Fribourg) sur les cultures primitives : l'un et l'autre sont les autorités indiscutées qui s'indiquaient pour traiter ces sujets avec la maîtrise et la profondeur qu'il fallait. Parmi les collaborateurs, le lecteur rencontrera encore R. Biasutti, J. G. D. Clark, F. Eppel, J. Imbelloni, F. Kern, B. Lundmann, O. Menghin, K. J. Narr, A. Rust, I. Schwidetzki et H. Seldmayr. L'ouvrage se termine par un vaste répertoire bibliographique établi selon les matières traitées et un index de près de 1000 mots destiné à faciliter les recherches de détail. Malgré les lacunes, les redites et les inégalités fatales dans tout ouvrage de collaboration aussi vaste, *Frühe Menschheit* sera considéré comme un grand livre et une synthèse heureuse. Il rendra de très précieux services au public cultivé soucieux d'une information sûre et profonde. Il ne manquera pas sur plus d'un point de susciter la discussion intéressée des spécialistes. Il inaugure très favorablement la série promise des neuf autres volumes à paraître (*Grundlagen und Entfaltung der ersten Hochkulturen*; *Der Aufstieg Europas*; *Römisches Weltreich und Christentum*; *Aufbruch neuer Völker*; *Abendland, Byzanz, Islam*; *Uebergang zur Moderne*; *Erschliessung der Welt*; *Aufklärung und Revolution*; *Das bürgerliche Zeitalter*; *Die Welt in der Krise*).

Ed. Boné, S. J.

A. A b e l. — *Le Coran.* Collections Lebègue et Nationale, n° 103. Bruxelles, Office de Publicité, 1951, 18 × 14 cm., 110 p. Prix : 50 frs.

Il ne s'agit pas d'une traduction du Coran, mais d'une étude sur la formation même de la pensée du Prophète de l'Islam. Elle est sérieuse, sans être lourde, révélant une connaissance approfondie de l'arabe et de l'histoire des origines musulmanes. Du point de vue critique, il y a certainement une erreur à exposer, dans le ch. III, l'évolution de la « révélation » de Mahomet d'après les textes du Coran, et à ne décrire l'état réel de ce texte que dans le ch. IV. De plus l'auteur n'indique nulle part de quel critère ferme il se sert pour grouper en ordre les sourates, qui, comme chacun le sait, ne suivent aucune chronologie dans la recension officielle qui est notre Coran actuel. Le lecteur a le droit de savoir si l'auteur se réfère simplement à la *Geschichte des Qorans,* de Nöldeke, revue par Schwally, Bergsträsser, Pretzl, ou s'il tient en main quelque nouveau fil d'Ariane. Dans l'ensemble les conclusions sont plausibles. Je n'arrive pas à me convaincre que les vs. 27 de la 56e Sourate *Saba* ait rien à voir avec l'universalisme de l'Islam (p. 45). Le « tous les hommes » ne peut signifier que « tous les membres de l'*umma* arabe ». L'Islam d'Omar a même fait une obligation aux *dhimmi* chrétiens de garder leur religion. On aurait voulu voir citer, à côté de Sales et Kasimirski, la traduction française du Coran par O. Pesle et A. Tidjani (1936) bien meilleure que les deux autres; et il est dommage que ni Muir, ni Margoliouth, ni Sweetman ne soient mentionnés. Au demeurant bonne introduction, qui suppose connues pas mal de choses. Pourquoi le mot de culte serait-il déplacé (p. 23) quand il s'agit de la vénération islamique pour les saints, alors qu'il est admis (p. 31) pour la personne du Prophète? Les épithètes de « sourate géniale » et « d'adorable invitation » (p. 19) détonnent un peu dans le langage scientifique. P. Charles, S. J.

Th. Ohm. — *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen.* Die Tatsachen der Religionsgeschichte und die christliche Theologie. Fribourg-en-Br., E. Wewel, 1950, 25 × 16 cm., XVI-544 p. Prix : relié 22 marks; broché 19 marks.

Le P. Ohm, O.S.B., est le très digne successeur du Prof. Schmidlin dans la Chaire de Missiologie de l'Université de Munster. Il a consacré sa vie à l'étude de ces problèmes; il a voyagé et séjourné dans les pays de mission, en Chine comme aux Indes, en Océanie et en Afrique du Sud. Tout ce qu'il a écrit mérite d'être étudié. Les questions qu'il examine ici sont bien complexes : de quelle manière les non-chrétiens comprennent-ils l'appel de l'amour de Dieu? comment y répondent-ils? que peut-on conserver ou utiliser de leur doctrine et de leur pratique? Ceux qui connaissent la méthode de travail du P. Ohm sont sûrs d'avance que sa documentation sera surabondante, et que le problème sera disséqué soigneusement. Peut-être même trouveront-ils que les arbres, une fois de plus, cachent ici la forêt. Les citations sont tellement drues; elles viennent d'auteurs si différents qu'elles empêchent parfois de saisir la pensée personnelle de l'auteur. On souhaiterait une discussion plus poussée par endroits, par exemple sur le point capital touché p. 429. Entre Kracmes, Witte, Heins (auquel on s'étonne de ne pas voir joindre le P. Väth, omis dans la bibliographie) qui veulent un christianisme de « rupture », et les partisans d'une adaptation à partir des éléments non chrétiens, l'affirmation que la vérité « *liegt in der Mitte* » (p. 430) ou « *zwischen den extremen Ansichten* » (p. 451) n'est peut-être pas fort éclairante. De même pour la conciliation de la crainte avec l'amour de Dieu on ne peut se contenter de dire que la crainte de Dieu concerne le péché et son châtiment (p. 490), puisque le concile de Sens a condamné Abélard qui excluait la crainte de Dieu chez les élus. Le problème est plus profond.

Ces remarques n'enlèvent rien à la valeur documentaire de l'ouvrage. On y trouvera sur la *bhakti* des hindous, sur le bouddhisme, les *soufis,* la piété des primitifs des notations précieuses. Pour ce qui concerne la pratique missionnaire, la conclusion (p. 511) est un peu grêle, tout en étant fort juste : « l'amour de Dieu est mille fois plus nécessaire que la méthode ». P. 385 c'est Yang et non Guan qu'il faut lire. P. Charles, S. J.

G. Rosenkranz. — *Evangelische Religionskunde.* Einführung in eine

theologische Schau der Religionen. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1951, 23 × 15 cm., XII-258 p. Prix broché : 12,40 marks ; relié : 14,80 marks.

Ceci n'est pas une histoire des religions, ni une philosophie de la Religion, ni une phénoménologie des religions. Nous ne l'appellerons pas davantage un manuel des religions comparées. Car il s'en faut — et l'auteur ne craint pas de l'avouer dès l'introduction (p. V-VI), — qu'on y trouve une étude systématique des divers problèmes religieux.

Mais, autour de quelques thèmes fondamentaux, constituant un centre de perspective, la confrontation des données évangéliques avec celles que fournissent les principales religions permet de formuler quelques réponses offertes par le christianisme évangélique à l'attente des peuples non chrétiens. Tour à tour, le problème de la nature et des forces surnaturelles, de l'univers et de l'homme, du monde supérieur et des relations de l'homme avec celui-ci, de la mort enfin et de l'au-delà, fournissent à l'auteur l'occasion de montrer, sans arrière-pensée apologétique d'ailleurs, la transcendance du message évangélique par rapport aux diverses solutions préconisées par les autres grands courants de pensée religieuse.

L'auteur manifeste une connaissance plus que théorique des principales religions. Des conversations avec des moines bouddhistes, par exemple (cfr, entre autres, pp. 242 et 246), donnent un complément concret d'information à une étude, dont on ne dira pas qu'elle est superficielle. F. Taymans, S. J.

P. Gordon. — *Le sacerdoce à travers les âges*. Paris, « La Colombe », 1950, 22 × 14 cm., 268 p. Prix : 650 frs.

La thèse, à coup sûr ingénieuse et très originale, que l'auteur s'efforce de vérifier dans les diverses religions, hormis le christianisme auquel il ne fait allusion qu'en passant, pourrait être résumée en ces quelques traits essentiels. L'univers est fait de deux *cosmos*, l'un dynamique, de radiance, où l'esprit communie avec l'Etre et saisit le vrai intelligible, la réalité ontologique. L'autre, opaque, *cosmos* de la nature physique, monde des mécanismes et des sensations. Tandis que l'homme vit au niveau du monde opaque, le surhomme se meut dans le *cosmos* de radiance. Le premier homme, loin d'être le produit d'un élan vital, selon la conception évolutioniste de Bergson, était d'abord surhomme et vivait dans l'univers de clarté. Sa chute l'amena au niveau du monde opaque des sensations. Et voilà pourquoi, dès les premiers temps de sa déchéance, apparaît le sacerdoce qui n'est autre que l'effort en vue de remonter vers le *cosmos* de radiance et d'entraîner avec soi l'univers des sensations. Aussi le sacerdoce comporte-t-il trois aspects : 1. l'initiation, ou entrée dans le *cosmos* dynamique ; 2. le sacrifice, lequel rend sacrés les êtres et les objets de la nature par leur participation ou monde dynamique, de radiance ; 3. la royauté ou l'utilisation de l'univers dynamique pour gouverner les mécanismes spatio-temporels.

En lisant ces pages qui ne manquent certes pas d'intérêt, l'historien des religions trouvera sans doute qu'elles sont chargées d'un *a priori* métaphysique, ne dépassant pas le stade de l'hypothèse. Le théologien catholique y verra un louable effort pour intégrer, dans cette vision du « sacerdoce à travers les âges », les dogmes du péché originel, de la Rédemption, de l'Eucharistie, mais il se heurtera souvent à un manque étonnant de mise au point dans les expressions et dans les idées. F. Taymans, S. J.

S. Weil. — *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris, « La Colombe », 1951, 21 × 14 cm., 184 p. Prix : 560 frs.

Peu d'ouvrages traduisent avec une sincérité plus dénuée d'artifice la religion de Simone Weil. On a cru découvrir en elle une chrétienne à qui il ne manquait que le goût de la discipline pour devenir catholique romaine, ce livre nous édifie sur le « sens chrétien » de son auteur. Remarquons tout d'abord que le titre est un trompe-l'œil. *Intuitions pré-chrétiennes* : il ne s'agit nullement de trouver dans

les littératures païennes des pierres d'attente du christianisme, mais d'un amalgame et d'un essai de fusion de toutes les données religieuses avec les vérités révélées. Ce syncrétisme qui transparaît à chaque page, nous nous bornons à en fournir l'expression dans les quelques textes suivants. Le lecteur nous pardonnera de reproduire ici ces blasphèmes.

P. 11. « Le nom de Déméter veut très probablement dire terre mère, et Déméter est identique à toutes ces déesses mères dont le culte a tant d'analogies avec le rôle joué par la Vierge dans la conception catholique ».

P. 27. « Ici Platon montre ce même Dieu déchiré. C'est le rapport avec l'espace et le temps qui constitue ce déchirement qui est déjà une sorte de Passion. Saint Jean aussi, dans l'Apocalypse (XIII, 9), parle de l'Agneau qui a été égorgé depuis la constitution du monde ».

P. 56. « Remarquer que si on met ensemble le juste parfait qui est un homme et que le supplice de la crucifixion fait mourir, et Prométhée qui est un dieu immortel et qu'une tradition rappelée par Hésiode regardait comme perpétuellement crucifié, on obtient l'analogie de la double conception du sacrifice du Christ. Sacrifice qui a été consommé une fois, mais qui par la messe se renouvelle perpétuellement jusqu'à la fin du monde ».

Ibid. « Les rapprochements entre le juste parfait, Prométhée, Dionysos, l'Ame du Monde, d'une part, et d'autre part l'Amour, font apparaître sous tous ces noms une seule et même personne, qui est le Fils unique de Dieu. On pourrait ajouter Apollon, Artémis, Aphrodite céleste et plusieurs autres ».

P. 89. « Des divinités comme Athéna et peut-être Héphaïstos semblent correspondre au Saint-Esprit. Athéna a été enfantée par Zeus seul, Héphaïstos est fils d'une union légitime. Tous les autres enfants de Zeus viennent d'une union adultère. C'est peut-être là un symbole du scandale de la folie qu'impliquent (sic) l'union de Dieu et de sa créature. En ce cas, tous ces enfants de Zeus seraient des noms de Verbe. Hestia le feu central est le Saint-Esprit. »

P. 152. « L'Ame du Monde n'est pas autre chose que l'ordre du monde conçu comme une personne. Un vers orphique indique la même différence en disant : « Zeus a achevé l'univers et Bacchus l'a parachevé ». Bacchus est le Verbe ».

Sans commentaire. F. Taymans, S. J.

PHILOSOPHIE

A. Marc. — *Dialectique de l'affirmation.* Essai de métaphysique réflexive. Coll. Museum Lessianum. Section Philosophique n° 36. Paris, Desclée De Brouwer ; Bruxelles, Edition Universelle, 1952, 23 × 15 cm., 732 p. Prix : 450 frs belges.

Tous ceux qui apprécièrent à sa valeur la « Psychologie réflexive » du Père André Marc seront heureux de retrouver dans ce nouvel ouvrage magistral la manière de l'auteur. Nous entendons par là sa méthode réflexive, soucieuse de « ramener la pensée sur ses propres actes, en tant qu'ils pensent le réel, pour dégager les lois de l'un et de l'autre », et aussi sa méthode d'opposition qui fait saillir les antinomies que l'esprit humain, en quête de vérité, se doit de résoudre. Ces lecteurs retrouveront également ici les copieux développements, nourris d'histoire de la philosophie, par lesquels l'auteur aime à éclairer les problèmes auxquels il s'affronte, les discussions qui situent avec exactitude les positions diverses, les illustrations abondantes qui facilitent l'intelligence d'un texte toujours dense. Pourtant, comme y insiste l'avant-propos, il ne s'agit pas d'un livre d'histoire, mais plutôt d'une « métaphysique comparée » qui reprend, mais dans une autre perspective et selon d'autres principes, la tentative d'Octave Hamelin.

Cette référence expresse — et l'avertissement de l'avant-propos qui nous informe que la rédaction de cet ouvrage était terminée au début de 1944 — rend compte exactement du dessein de l'auteur et explique pourquoi on ne trouvera pas chez lui une discussion approfondie de la philosophie existentielle ni des ouvrages que celle-ci a suscités, au moins pour une part, chez les thomistes. Nous songeons en particulier aux beaux livres d'Etienne Gilson. Ceux qui regretteraient la chose ne manqueront pas cependant de recueillir les nombreuses notations qui éclairent les plus récents débats sur l'acte d'exister.

Dans son Introduction, l'auteur montre d'abord comment la réflexion conduit nécessairement l'esprit, par delà toutes les sciences positives, à un nouveau savoir qui n'a rien de partiel, mais qui, en intention, embrasse l'ensemble du réel dans son universalité et son intimité la plus secrète. Il découvre ainsi au point de départ de la réflexion l'idée d'être, saisie dans le jugement comme « l'acte d'exister ».

Dès lors il est loisible à l'auteur d'ordonner son travail en trois livres qui étudieront successivement l'être et ses propriétés transcendantales, ensuite les divisions de l'être, enfin les catégories.

Le premier chapitre du premier livre, consacré à l'idée de l'être, nous paraît un des mieux venus du volume entier. L'auteur s'y était préparé de longue date par son ouvrage bien connu sur « L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure ». Dans l'étude des propriétés transcendantales de l'être, on remarquera également les nombreuses pages consacrées au beau.

C'est au début du deuxième livre qui traite des divisions de l'être que le P. Marc s'attache au problème capital de la métaphysique qu'est l'analogie de l'être. La doctrine qu'il y développe, à la suite de Cajetan, s'impose à l'attention par les analyses qui la soutiennent et par une claire mise en évidence des rapports qui existent entre l'analogie de proportionnalité et l'analogie d'attribution. Les autres chapitres du livre examinent successivement les notions d'acte et de puissance, à partir de l'analyse du mouvement, celles de cause efficiente, de finalité, d'essence et d'existence et enfin de possible. Ce dernier chapitre met en bonne lumière la doctrine thomiste de l'existence contingente, en même temps qu'elle révèle les intentions les plus profondes de l'auteur : « ...pour expliquer l'origine des choses, qui ont un commencement, et leurs relations à Celui qui est leur source, et qui, sans avoir lui-même une origine, est l'origine de tout, le dernier mot de l'intelligibilité est dans une volonté, qui est amour et pour l'amour, parce qu'elle est liberté, libéralité ». Ainsi nous sommes conduits, on le voit, à l'idée de création. Seule cette dernière rend compte de la valeur éminente en métaphysique de l'acte d'exister et permet de répondre par le fait même aux exigences fondées de l'existentialisme moderne sans porter atteinte aux droits de la pensée.

Le troisième et dernier livre analyse les catégories de substance, d'individu, de personne, où l'auteur voit la clef de voûte du réel, des relations.

En un compte rendu, nous ne pouvons donner un résumé véritable de cette somme de métaphysique. L'auteur en revendique l'inspiration thomiste. « Toute l'audace, dit-il, a été de pousser ses principes (de saint Thomas) aussi loin que possible en fonction de l'évolution philosophique qui s'est produite après lui jusqu'à nos jours ». Il paraît bien qu'il y a réussi. Il semble que ce soit par de tels travaux, œuvres de longue réflexion et d'érudition mûrie, que le thomisme méritera toujours davantage l'audience des esprits.

A. Thiry, S. J.

A. Forest. — *La vocation de l'esprit.* Coll. Philosophie de l'esprit. Paris, Aubier, 1953, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 495 frs.

Voici une œuvre de vraie sagesse. La langue en est sobre, claire et fort belle. Son exigeante rigueur procède de l'intensité de la vie intérieure qui l'anime : la vocation de l'esprit se découvre par la fidélité même et la générosité de notre réponse. Partant de l'expérience la plus éloignée de l'achèvement de l'esprit, celle de la négation, progressant par les étapes de la médiation, de l'accueil, de la présence spirituelle, « la critique de la réflexion » introduit à l'unité spirituelle. C'est le sommet du livre et l'on y trouve des pages décisives sur la tâche propre de la philosophie — analyse métaphysique et philosophie religieuse — devant l'expérience religieuse et l'ordre de la grâce, dont les principes ne sont accessibles qu'à la foi.

Nulle part le nom du Christ n'est prononcé ni ne peut l'être dans cette méditation philosophique. Son influence n'en est que plus profonde (*quantum ad actum philosophandi, non quantum ad specificationem sapientiae philosophicae*). Avec une ferveur plus contenue, mais non moins intense que celle de Jacques Paliard qui vient de nous quitter, voici l'œuvre d'un chrétien qui ne serait pas le philosophe authentique et rigoureux qu'il est, le philosophe de « la vérité qui

nous possède plus que nous ne la possédons », le philosophe de « la philosophie orante », s'il n'appartenait pas, de toute son âme et de toute sa pensée, à l'Eglise.

Signalons la réédition, en appendice, d'importants articles parus dans le *Giornale di Metafisica,* les *Mélanges Maréchal,* les *Etudes Philosophiques* et la *Revue Thomiste* (en particulier l'étude sur le réalisme de la volonté).

A. Hayen, S. J.

Gabriel Madinier. — *Conscience et Signification.* Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 23 × 14 cm., 140 p.

Le lecteur retrouvera ici, avec la joie et le profit qu'on devine, le philosophe si pénétrant, si traditionnel à la fois et si original de *Conscience et Amour* et *Conscience et Mouvement,* dans un vivant dialogue avec les « phénoménologues » contemporains, plus particulièrement avec Maurice Merleau-Ponty. Nettement conscient de leur insuffisance, il la dénonce plus vigoureusement qu'Alphonse De Waelhens, mais il n'en est pas moins avide de ne rien méconnaître de la vérité dont leur pensée est chargée.

La philosophie de Gabriel Madinier est toujours celle de l'intériorité de l'homme qui ne se saisit que dans une extériorité, selon la grande tradition française qui fait écho à celle d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin. On goûtera particulièrement une éclairante et forte étude de l'abstraction et une juste défense du concept, dont la valeur résulte de son étroite liaison avec la réflexion. On retiendra aussi de sa lecture que l'autonomie de l'homme est une autonomie d'adhésion. Il n'est pas d'attitude humaine sans consentement à des valeurs qui nous soient proposées. On ne monte pas vers Dieu de qui tout descend. Ce qui permet de dégager la portée positive, même de l'affirmation sartrienne de l'absurde. Peut-être l'auteur aurait-il pu pousser plus loin sa réflexion sur la pluralité des philosophies.

A. Hayen, S. J.

J. Zurcher. — *L'homme. Sa nature et sa destinée.* Coll. Bibliothèque Théologique. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953, 23 × 16 cm., 212 p. Prix : 108 frs belges.

Voici un livre qui révèle la forte et originale personnalité de son auteur. « De toute évidence » est une expression qui revient fort souvent sous sa plume. C'est une manière d'inviter le lecteur à réserver son acquiescement. La lecture de M. Zurcher est immense et son esprit vraiment pénétrant. Les grandes lignes de l'histoire qu'il esquisse « du problème de l'union de l'âme et du corps dans la philosophie ancienne et moderne » sont, dans l'ensemble, exactes. Ce qui n'exclut pas un certain simplisme (voir, p. ex., p. 54, l'histoire, en quatre lignes, de la philosophie chrétienne fondée par Clément d'Alexandrie et par Origène).

L'anthropologie philosophique dont la seconde partie présente une synthèse personnelle est, dans son ensemble, traditionnelle au meilleur sens du mot. Elle s'inspire d'Aristote et (à travers Mgr De Raeymaeker) de saint Thomas. Mais sa formulation est parfois à tout le moins discutable : par exemple, la distinction, dans les vivants, d'un principe d'être et d'un principe de vie, — l'identification de l'âme de l'homme et de son essence, — l'accession de l'homme à l'existence par la conscience. Il est clair, dit encore l'auteur, qu'objectiver, c'est substantialiser. Et dans quel sens précis peut-on parler de la genèse de l'âme ou dira-t-on que l'homme est une âme vivante se créant à l'image de l'activité créatrice? Il est profondément juste, croyons-nous, de voir dans le corps « l'expression de l'âme », mais il faudrait l'expliquer. L'ouvrage se termine par un chapitre sur la conception chrétienne de la destinée humaine.

A. Hayen, S. J.

J. Chaix-Ruy. — *Les dimensions de l'être et du temps.* Coll. Problèmes et doctrines, IV. Paris-Lyon, Vitte, 1953, 23 × 14 cm., 316 p. Prix : 1.200 frs.

Nous nous trouvons beaucoup plus à l'aise dans le beau livre de M. Ch.-R.

Celui-ci souligne comment, dans la réalité humaine, le temps a prise sur l'être qui, cependant, le transcende. Car l'homme a une essence (individuelle?...), acte constitutif de chaque existence singulière.

« L'acte d'intellection » qu'est la philosophie de M. Ch.-R. mène à la foi, mais celle-ci transcende la philosophie. Cet « acte » est un long dialogue, loyal et intelligent, avec Kant dont le génie coupe à tort l'ordre nouménal du temps, — avec Jaspers qui admet la transcendance de Dieu, mais qui méconnaît sa présence créatrice, — avec Proust, Camus, Sartre, etc., très spécialement avec Heidegger dont Ch.-R. ne semble pas avoir compris la vraie pensée (A. De Waelhens le lui reproche dans la *Revue philosophique de Louvain*. Voir aussi, un peu plus loin, notre compte rendu de M. Müller). Il s'inspire de J.-B. Vico qu'il révéla naguère aux philosophes français, et surtout de Maurice Blondel. On admirera son interprétation remarquablement compréhensive de Chestov et de K. Barth, aussi bien que de Lavelle dont il signale avec pénétration le danger d'émanatisme, faute d'avoir « mesuré l'incommensurabilité des ordres de l'être ».

A. Hayen, S. J.

M. F. Sciacca (Goriano di Gona). — *In spirito e verità*. Pensieri e meditazioni. Brescia, Morcelliana, 1952, 23 × 15 cm., 306 p. Prix : 1.000 lires.

Brèves et profondes méditations, déjà publiées, pour la plupart, sous divers pseudonymes. Elles aident à mieux comprendre le philosophe chrétien dont la revue recensa, naguère, deux beaux livres sur Dieu. On critiquera des détails insignifiants (saint François était-il prêtre?) ou plus importants (par exemple le rapport signalé en passant entre philosophie et religion surnaturelle), mais on goûtera sans réserve la santé robuste d'une pensée profondément fidèle à la tradition catholique et ses réflexions originales, sans recherche, frappantes et invitant à un effort de vie. Optimisme ouvert à la vie, pensée ouverte aux problèmes, aux incertitudes, aux aspirations contemporaines. M. Sciacca croit à la jeunesse.

Malgré notre incompétence, il nous semble que sa langue, limpide, aisée, « vivace » au sens moderne et au sens ancien du mot..., est fort belle. Peut-être n'est-il pas de meilleur livre à conseiller à un philosophe, ou à un clerc désireux d'apprendre l'italien : en même temps que la langue de Dante, il y trouvera quelque chose de son âme... et de celle de saint Augustin et de saint François.

A. Hayen, S. J.

I. Lepp. — *La philosophie chrétienne de l'existence*. Paris, Aubier, 1953, 23 × 14 cm., 190 p.

Cette œuvre de bonne volonté, d'une franche orthodoxie, propose une orientation de vie saine et juste dans ses deux derniers chapitres, du quotidien à l'authentique et de la solitude à la communion. Mais nous ne pouvons y reconnaître « une synthèse de la philosophie chrétienne de l'existence ». Il faudrait pour cela une connaissance beaucoup plus poussée et plus exacte des grands Docteurs chrétiens, en particulier de saint Thomas et surtout de saint Bonaventure, comme aussi des philosophes dits existentiels : Heidegger ne partage pas avec Sartre le patronage du nihilisme athée.

A. Hayen, S. J.

Coll. *Textes et études philosophiques*. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 19 × 12 cm.

P. Prini. — *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*. Lettre-préface de G. Marcel. 1953, 132 p.

M. Müller. — *Crise de la métaphysique*. Situation de la philosophie au XX^e siècle. 1953, 126 p.

Th. Haecker. — *Métaphysique du sentiment*. Texte français de Harmel Guerne. 1953, 74 p.

F. J. J. Buytendijk. — *Le football*. Une étude psychologique. 1952, 52 p.

1. — On exagérera difficilement l'importance de cette étude fervente, lucide et vigoureuse. Dans sa lettre-préface, Marcel adhère à l'interprétation que l'auteur propose de sa pensée : son « intention » est bien conduite par une méthodologie de l'invérifiable, acheminant la pensée vers une philosophie de l'essence et de la lumière (p. 7). Il y a, chez G. M., une tension constante entre le concret du personnel et l'inépuisable de l'ontologique : voyez, par exemple, le décisif passage de la question à l'appel (p. 84-85). De cette tension résulte un progrès de la pensée, en particulier dans la conception de la liberté qui se fait de plus en plus métaphysique (p. 79).

Prini souligne fortement l'orientation intellectualiste de ce progrès. De plus en plus, la philosophie marcellienne devient contemplative, platonicienne. Mais ce platonisme lance un appel énergique aux conditions éthiques et personnelles du connaître.

Pas plus qu'aucun autre vrai philosophe, Marcel n'est allé jusqu'au bout de sa pensée. Il n'a pas fini de réfléchir sur l'essence et il doit intégrer davantage encore sa philosophie dans sa fonction vraiment théorique, c'est-à-dire dans un vrai discours métaphysique. Nous ne pouvons que marquer notre accord avec cette conclusion, tout en remarquant que la route ainsi tracée mène à la métaphysique de l'acte d'exister, que nous allons rencontrer dans le livre suivant.

2. — Voici la traduction (fortement remaniée) que nous souhaitions l'an passé. Ce petit livre, centré sur Heidegger, n'est pas moins remarquable que celui de M. Prini. Son but est de nous garder des conclusions hâtives et de nous aider à étudier avec un esprit accueillant et recueilli la philosophie de l'ec-sistence qui ouvre sur un chemin entièrement nouveau.

Après une introduction historique un peu trop sommaire, M. M. présente de manière fort intelligente et fort suggestive un très grand philosophe, très souvent interprété à contresens (voir plus haut, les livres de Ch.-R. et de L.). Peut-être est-il trop pressé de déclarer Heidegger d'accord avec les exigences de la théologie catholique à propos de la connaissance naturelle de Dieu. A part cette réserve, nous nous demandons s'il n'a pas raison de voir, dans la philosophie de Heidegger, le contre-pied d'un nihilisme athée : une authentique métaphysique de l'être.

L'être, selon M. Heidegger, n'est pas l'*ens commune*. Il n'est pas davantage Dieu (contre B. Welte et J.-B. Lotz). Ne serait-il pas très proche de l'*actus essendi* de saint Thomas (p. 64, 76)? La philosophie de l'ec-sistence, écrit M. Müller, dépasse la métaphysique traditionnelle. Ne dirait-on pas, plus justement, qu'elle retrouve et continue la métaphysique thomiste de l'acte d'être?

3. — Plaidoyer fervent, alerte et convaincant en faveur du sentiment. Celui-ci a droit de cité entre la pensée et la volonté (différence entre penser l'amour, vouloir aimer et ressentir de l'amour). Il s'agit, bien entendu, du sentiment spirituel, à rapprocher de la béatitude. Reste à préciser ce qu'est le sentiment, dans son rapport à l'intelligence et à la volonté. Reste aussi à mettre au point une critique, inexacte selon nous, de la distinction augustinienne entre mémoire, intelligence et volonté.

4. — Voici un psychologue qui sait sortir de son laboratoire et réfléchir sur la vie réelle des hommes avec une âme vraiment « aristotélicienne ». Sans doute ne pousse-t-il pas sa réflexion à fond. Il ne recherche pas, par exemple, ce qui fait « l'essence » du *vrai* football et ce qui le distingue d'autres manières de se livrer à ce jeu. Mais il se demande pourquoi il est essentiellement masculin, pourquoi sa vogue coïncide avec l'avènement de la technique et du travail en équipe, etc. La réponse à ces questions aide vraiment à mieux comprendre ce qu'est ce sport et ce qu'il doit être, en comprenant mieux ce que sont les hommes.

A. Hayen, S. J.

A. Mittasch. — *Erlösung und Vollendung*. Gedanken über die letzten Fragen. Meisenheim/Glan, Westkulturverlag A. Hain, 1953, 23 × 15 cm., 258 p. Prix : broché 13,50 marks ; relié 15,50 marks.

L'auteur de ce livre est un homme de bonne volonté, mais ce n'est pas un catholique, ni même, nous semble-t-il, un chrétien. La conception du salut qu'il propose est extrêmement vague et décevante. Il semble qu'A. M. reste prison-

nier d'une conception beaucoup trop extérieure, physique et anthropocentrique du monde et de la vie. Ce qui le condamne à n'attribuer qu'une valeur de symbole au christianisme et à sombrer dans une religiosité plus ou moins littéraire, fermée à la vraie réalité, ontologique, de l'ordre de l'amour et de l'ordre, surnaturel, de la révélation et de la foi dans *le Sauveur*, dans la Personne divine de Notre-Seigneur Jésus-Christ. A. Hayen, S. J.

Marc PONTIFEX, O.S.B. & Illtyd TRETHOWAN, O.S.B. — *The Meaning of Existence.* A Metaphysical Enquiry. Londres-New York-Toronto, Longmans, Green & C°, 1953, 19 × 12 cm., x-180 p. Prix : 12/6 sh.

Excellente introduction à une métaphysique de l'acte d'être. Frères en religion et frères par la pensée, les deux auteurs présentent une conception, aussi fidèle à saint Thomas qu'à saint Augustin, de l'existence qui ne peut se comprendre que *deducta ab esse divino*. Leurs démonstrations ne sont peut-être pas péremptoires. Ont-ils exactement saisi la notion scolastique de « principe d'être » ? Prétendant rejeter la distinction réelle de l'essence et de l'existence, le P. Marc ne l'admet-il pas, au fond? Dom Illtyd, à son tour, précise la manière dont il conçoit la preuve de Dieu par opposition à Dom Marc, à Et. Gilson, au P. Maréchal. On critiquera certaines de ses formules, peut-être, mais on ne songera même pas à le soupçonner d'ontologisme et les thomistes le remercieront d'avoir souligné fortement l'immédiate présence *causale* de Dieu à notre esprit.
A. Hayen, S. J.

SCIENCES ECONOMIQUES ET SOCIALES

Fr.-M. STRATMANN, O.P. — *Jésus-Christ et l'Etat.* Trad. de l'allemand par P. Lorson, S. J. Tournai, Casterman, 1952, 21 × 15 cm., 176 p. Prix : 57 frs.

L'ouvrage du R. P. Stratmann se présente moins comme une étude technique de théologie que comme une méditation calme, paisible sur la vie de Notre Seigneur en relation avec les réalités politiques. S'il y perd parfois en densité, il y gagne en sérénité et en esprit profondément religieux. Il est aussi, de ce fait, parfaitement accessible à tous.

L'auteur nous présente Jésus-Christ d'abord comme souverain, ensuite comme sujet. Tout en reconnaissant sans ambages le domaine propre du pouvoir civil, il ne cesse de rappeler sa radicale subordination au Christ, chef de l'humanité. Ayant été pourchassé par le régime hitlérien, le P. Stratmann est surtout sensible aux abus du pouvoir politique et du nationalisme. Dans un pays comme le nôtre, il faudrait peut-être insister autant sur le respect dû à l'autorité, sur la collaboration loyale et active requise de tous en matière de bien public. Il reste vrai, cependant, que même dans nos états, qui se présentent comme des modèles de démocratie, nous avons à nous garder de certaines tendances totalitaires qui réapparaissent sans cesse, plus ou moins larvées.

« Jésus-Christ et l'Etat » est le premier de six volumes que le P. Stratmann se propose de consacrer aux relations entre la religion et la vie politique. Déjà le volume suivant, concernant les apôtres Pierre et Paul, a été publié en allemand.

La traduction du P. Lorson est parfaite; elle assure une lecture aisée, en parfaite harmonie avec l'exposé lui-même. C. Mertens, S. J.

M. CLÉMENT. — *Introduction à la doctrine sociale catholique.* Coll. Bibliothèque économique et sociale. Paris-Montréal, Fides, 1951, 21 × 14 cm., 188 p. Prix : 360 frs.

Cette introduction représente une petite synthèse très soignée et profondément théologique de la doctrine sociale de l'Eglise. Il y préside un esprit de foi

éclairé en même temps qu'un réalisme social et religieux qui font un écho fidèle au caractère des documents pontificaux.

Étudiant successivement la doctrine sociologique de l'Eglise, sa doctrine économique, et sa doctrine politique, il met en relief le caractère organique de la société humaine. Les principaux problèmes reçoivent à la lumière de cette vérité fondamentale, prise comme postulat, un principe de solution. La famille redevient la « cellule naturelle de la société » au sens littéral du mot; la structure corporative « reconstitue les organismes économiques naturels »; le gouvernement politique « doit respecter la nature du corps social qu'il a pour charge d'unifier et non d'uniformiser » (p. 152). Les nouvelles structures dont la création s'impose devront « faire de la démocratie familiale et de la démocratie économique, le fondement stable de la démocratie politique ».

Enfin l'auteur insiste, à juste titre, sur la nécessité première d'une réforme personnelle rendant à la cité chrétienne ses vraies forces de communion et de collaboration. La doctrine économique et sociale de l'Eglise « réclame que tous soient prêts à faire un acte de foi... dans la régulation chrétienne du patron, du commerçant, du paysan, du fonctionnaire, de l'ouvrier » (p. 107).

Ce livre ne manquera pas de révéler aux chrétiens la richesse solide et constructive des documents pontificaux, médités par un esprit qui se pose des questions et se les pose en chrétien. P. Heusschen, S. J.

R. Bernier, S. J. — *L'autorité politique internationale et la souveraineté des Etats.* Fondements philosophiques de l'ordre politique. Montréal, Institut social populaire, 1951, 20 × 15 cm., 204 p. Prix : 2 $.

Le P. Bernier donne une solution nouvelle au problème soulevé par la nécessité de plus en plus apparente d'un gouvernement mondial conciliée avec l'autonomie légitimement défendue des états existants.

Jusqu'ici c'est dans une conception subjective du droit que l'on a cherché la solution du problème. Et l'autorité internationale est toujours apparue comme une superstructure couronnant l'ensemble de « tous » autonomes. Or, nous dit l'auteur, le problème de l'ordre politique se présente sous un double aspect : unité de la communauté humaine et multiplicité des communautés qui la constituent. La solution n'est pas, comme il a été dit, dans une soumission de la seconde à la première, mais dans une justification de la multiplicité par l'unité. Celle-ci n'est pas l'unification progressive de celle-là, mais l'apparition et l'organisation progressive de l'unité immanente à l'humanité. Cette unité apparaissant de plus en plus, les sociétés politiques préexistantes se modifient dans la mesure où les exigences d'unité de la civilisation en marche les enveloppent. Loin de condamner donc le particularisme et l'autonomie des états, la thèse du P. Bernier les renforce, car elle remplace la hiérarchisation factice d'une société à l'autre, préconisée par la théorie subjective du droit, par le jaillissement du particulier au sein de l'universel.

Dans la même ligne est résolu le dernier problème, celui de l'autorité. Droit que possède la communauté d'instituer plus parfaitement l'ordre politique, elle s'impose à l'homme « en tant que liée au bien commun temporel qui s'impose à titre de nécessaire réalisation de sa nature ». C'est de sa fin et non de son possesseur que dérivent ses propriétés.

Le P. Bernier complète sa thèse par une confrontation avec d'autres thèses très proches de la sienne. Signalons enfin à la louange de l'auteur le souci d'avoir publié en appendice les principaux textes de Grotius, Suarez, Vitoria et saint Thomas invoqués au cours de l'ouvrage, ainsi qu'une brève bibliographie.

M. Jacques, S. J.

J.-B. Duroselle. — *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870).* Coll. Bibliothèque de la science politique. 4e série : Les grandes forces politiques. Préface de B. Mirkine-Guetzévitch et M. Prélot. Paris, Presses Universitaires de France, 1951, 23 × 14 cm., XII-788 p. Prix : 1.200 frs.

Cet ouvrage révèle une province nouvelle de l'histoire des doctrines économiques et sociales et de l'histoire du catholicisme, demeurée jusqu'ici à peu près inconnue. Que savait-on des débuts du catholicisme social en France avant Albert de Mun et La Tour du Pin, d'un mot avant 1870? Alors que ce pays et la Belgique ont été les toutes premières nations catholiques à être touchées au XIX[e] siècle par le problème ouvrier moderne. Au terme d'une immense investigation, M. Duroselle nous apporte à la fois une somme d'analyses pénétrantes, faites de première main, et déjà une synthèse aux lignes nettes, qu'on peut prédire définitive en son ensemble. L'auteur se limite avec rigueur aux catholiques proprement dits, et à l'aspect *social* des doctrines et des activités, au sens strict de ce terme : effort vers des réformes institutionnelles pour obvier matériellement et moralement à la misère ouvrière qui naissait de la transformation des structures économiques et sociales (pp. 11-24, discussion précise excellente). En de nombreuses pages, ou bien en quelques lignes, sont étudiées des personnalités, des théories, des associations et « œuvres », qu'on ne saurait énumérer ici : de La Mennais à Ozanam et Armand de Melun, de Buchez à de Coux et Le Play, de *L'Avenir* à *L'Ere Nouvelle*, de la « Congrégation » à la Société de Saint François-Xavier, à la Société d'Économie Charitable et aux patronages d'apprentis. Il ressort que trois courants peuvent être distingués, dont le développement fut parallèle : dans les milieux catholiques démocrates, parmi les conservateurs, et, entre eux, parmi les modérés. Tous trois croissent modestement, mais librement, sous la Monarchie de Juillet. La romantique Révolution de Février (1848) fait un instant croire à l'union de tous autour des modérés, pour faire contribuer l'idée chrétienne à la construction d'un monde nouveau républicain, c'est-à-dire fraternel; mais bien vite réticences et violences obscurcissent l'atmosphère politique et accusent les divisions : les modérés sont écrasés par les deux groupes extrêmes, Ozanam étrangement attaqué même par Montalembert et Veuillot; les démocrates sont balayés par la « réaction », à laquelle donne les mains la quasi-totalité des catholiques et du clergé. De sorte que sous le Second Empire ne subsistent que les catholiques sociaux conservateurs, dont le programme se résume dans le mot, d'ailleurs noblement compris, de « patronage », qu'il faut traduire par paternalisme; si bien que la « classe » ouvrière prendra alors conscience d'elle-même en dehors de toute influence catholique. Chaque courant a fourni un apport, théorique et pratique : les démocrates ont mieux compris le désir des ouvriers, déjà apparu, d'administrer eux-mêmes leurs associations; les conservateurs, de vues plus courtes mais plus réalistes, ont beaucoup fait pour obtenir d'une opinion publique point compréhensive des réformes de détail efficaces. On assiste à l'éveil de l'esprit social sous ses diverses formes; les vicissitudes historiques, le manque d'hommes de tout premier plan, n'ont pas permis de réussites véritables, comme celles de Kolping et Ketteler en Allemagne; mais une « expérience » (p. 708), féconde pour l'avenir, s'est faite. Et du moins apparaît-il que des catholiques laïcs, quelques prêtres et même l'un ou l'autre évêque ont très tôt aperçu les problèmes, et franchement tenté de les résoudre; et que le catholicisme social est en France aussi ancien que le socialisme.

Un répertoire de sources et de bibliographie chronologique et des index (73 pp.) font du livre un parfait instrument de travail. Une légère méprise : c'est bien La Mennais qui a signé l'art. de *L'Avenir* du 30 juin 1831 (p. 45).

Paul Droulers, S. J.

E. Callot. — *La société et son environnement*. Essai sur les principes des sciences sociales. Coll. Bibliothèque Philosophique. Paris, M. Rivière, 1952, 23 × 14 cm., 580 p. Prix : 1.400 frs.

Le titre comme le sous-titre, donnés par M. Callot à son ouvrage, répondent parfaitement au contenu de celui-ci. C'est déjà une qualité. Elle dénote une clarté de conception que nous retrouvons tout au long de l'œuvre. L'auteur nous parle donc d'abord de la nature de la société. Il cherche à la déterminer par une confrontation dialectique de diverses théories : atomisme biologique, organicisme biologique, psychologisme, et psychisme social. Dans la seconde partie, il étudie les rapports réciproques entre la société et son environnement géographique et

humain, soit biologique, soit psychologique. Nous disons bien : son environnement humain, car, pour M. Callot, comme pour beaucoup d'autres qui se sont penchés sur les problèmes fondamentaux de la vie sociale, celle-ci a une existence spécifique, distincte de l'existence des hommes qui la composent. Cette distinction, l'auteur la précise d'ailleurs avec beaucoup de prudence. La vie sociale, selon lui, n'absorbe aucunement la vie individuelle, mais elle s'en distingue, elle en « émerge » autant que la vie le fait des phénomènes purement physico-chimiques.

Nous ne suivrons pas l'auteur jusque-là et, malgré toute la force et l'ampleur de sa réflexion philosophique, nous croyons que celle-ci reste courte par certains côtés. M. Callot admet que la science expérimentale doit se poursuivre en une philosophie, qui seule peut lui apporter l'intelligibilité. C'est fort bien! Mais pourquoi briser ce mouvement excellent et se refuser à une métaphysique et à une éthique, sans lesquelles cette intelligibilité reste très incomplète? C'est une fidélité indue au positivisme. N'est-ce pas aussi ce refus devant l'éthique qui lui fait caractériser l'humain par la seule rationalité, alors qu'il y a tout l'aspect de l'amour, qu'un Madinier, un Maritain, un Nédoncelle et tant d'autres mettent si heureusement à profit de nos jours?

Si ce sont là de graves lacunes, elles n'empêchent pas la réflexion philosophique de M. Callot d'être de grand prix. Insérant le problème de la vie sociale dans une vue d'ensemble de l'Univers, s'appuyant sur une connaissance avertie de la philosophie des sciences, elle est de nature à élargir bien des horizons, à favoriser une intégration au contenu très riche dont la philosophie sociale peut tirer le plus grand avantage. C. Mertens, S. J.

Les Données actuelles de l'Economie. Cycle d'études patronales. 3e session. Oxford, Grande-Bretagne, avril 1951. Union Internationale des Associations Patronales Catholiques. Paris, Etudes, Publications, Editions, Enseignement, 1951, 23 × 14 cm., 184 p. Prix : 75 frs belges.

Poursuivant un effort d'étude qu'on ne saurait trop louer, l'Union Internationale des Patrons Catholiques a consacré sa session de 1951 aux données actuelles de l'économie. Il y a beaucoup à prendre dans les rapports qui y furent présentés, en raison d'une conjonction heureuse des préoccupations normatives et de l'examen des faits. Parmi les exposés qui nous semblent devoir davantage retenir l'attention, signalons la leçon consacrée par M. Wigny à l'expansion économique dans les territoires sous-développés. Elle ne donne pas seulement la véritable mesure du problème économique actuel, mesure à laquelle le catholique plus que tout autre doit être ouvert; elle précise également, sur la base d'une magnifique expérience à laquelle le rapporteur a pris une part de premier plan — celle du Plan Décennal pour le Congo Belge — les exigences, les difficultés, les possibilités d'une politique d'aide aux régions sous-développées. Relevons aussi le jugement porté par M. Kirwan sur certaines méthodes de combattre les dépressions cycliques; les attaches idéologiques de l'auteur — Anglais et soutien actif du Labour Party — rendent ses avertissements d'autant plus significatifs. Mais il convient de signaler ici avant tout les leçons du P. Arnou et du Pr. Fogarty qui touchent plus directement au domaine doctrinal. Le P. Arnou examine les rapports entre la science économique et la morale. Nous souscrivons volontiers à la plus grande partie de son exposé, revendiquant un droit de neutralité pour cette partie de l'économique qui s'appelle l'analyse ou l'économie pure. Il nous paraît cependant minimiser la nécessité pratique où se trouve une science des moyens de prendre position sur les fins, comme l'a fort bien montré H. Guitton dans un livre récent. Dans sa leçon consacrée à la répartition des revenus, le Pr. Fogarty attire l'attention sur ce que cette répartition a encore de gravement défectueux. Il nous présente aussi ce qu'il appelle « une théorie revisée du salaire familial » qui nous paraît excellente et nous réjouit d'autant plus que les milieux anglo-saxons restaient habituellement attachés à la théorie du salaire familial absolu. Regrettons que plus d'une fois les rapporteurs aient négligé de nous donner l'indication précise d'ouvrages dont ils nous vantent les mérites. C. Mertens, S. J.

La sécurité sociale. Semaines sociales du Canada (Section française). XXIX^e session — Saint-Jean, 1952. Compte rendu des Cours et Conférences. Montréal, Institut social populaire, 1952, 24 × 16 cm., 234 p. Prix : 2 dollars.

Sur le problème si important et toujours actuel de la sécurité sociale, les actes de la XXIX^e Semaine Sociale du Canada contiennent des rapports dignes d'attention. On y notera d'abord les différentes directives et appréciations pontificales en la matière, groupées dans les premières pages ou dispersées dans les exposés. On y notera aussi l'excellent cours du P. Arès : « Qu'est-ce que la sécurité sociale? ». L'auteur aurait pu insister davantage sur le rôle essentiellement supplétif non seulement de l'Etat mais de toute société; il aurait pu tirer parti de la distinction entre les besoins ordinaires, les uns réguliers, les autres irréguliers. Néanmoins, son exposé réaliste, clair, bien documenté sur les tendances prédominantes, est tout à fait de nature à mettre de l'ordre dans les idées. Dans la même ligne, signalons la conférence ouverte, dynamique du chanoine Racicot : « Pour une sécurité sociale chrétienne ». Deux rapporteurs s'occupent de la sécurité sociale dans un état fédéral; à des Européens qui se sentent en marche vers un élargissement de leurs cadres politiques, ils peuvent suggérer d'utiles réflexions. Un cours fut consacré à la sécurité sociale en agriculture; son auteur, M. Filion, au lieu de quémander des subsides, demande un régime qui permette aux agriculteurs de se tirer d'affaires par leur propre effort; il faut l'en féliciter. Un cours porta sur un domaine particulièrement délicat de la sécurité sociale : l'assurance-santé. D'autres cours et conférences, enfin, complétèrent le programme, qu'il serait trop long d'énumérer exhaustivement ici. Il faut cependant encore louer les organisateurs d'avoir élevé le débat qu'ils avaient entrepris en y introduisant des considérations sur la sécurité morale. C'est l'application de l'avertissement : « A quoi sert-il pour l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme? ».

On s'étonne de ce qu'aucune étude n'ait été consacrée aux aspects économiques des problèmes traités. Ne doivent-ils pas, suivant l'expression de Pie XI, nous faire connaître quelles fins nous pouvons nous proposer, ainsi que les moyens de les réaliser?

Même s'il y a là une lacune, le volume que nous présente l'Institut Social Populaire de Montréal constitue une contribution de prix à l'élaboration de la doctrine catholique dans une matière encore ardemment discutée.

C. Mertens, S. J.

Cl. Leplae. — *Le travail de la femme.* I. *Les femmes universitaires.* Etude sociologique des diplômées de l'Université de Louvain. Louvain, Nauwelaerts, 1952, 24 × 16 cm., 48 p. Prix : 35 frs.

L'enquête de M^elle Leplae a touché directement une cinquantaine de personnes ayant conquis un diplôme à l'Université de Louvain. L'auteur s'est limitée à quatre arrondissements et a exclu de ses investigations les religieuses. Elle a étudié la provenance des diplômées, les motifs qui les poussèrent à entreprendre des études supérieures, l'utilisation du diplôme, les relations sociales durant les années d'études et après. Une conclusion très nette se dégage : pour la majorité des jeunes filles touchées par l'enquête, les études supérieures n'ont été que le moyen d'employer intelligemment des années libres; une fois mariées, les diplômées se rendent compte de l'incompatibilité qui existe entre une tâche professionnelle et une véritable vie familiale. Leur choix est vite fait, au profit de cette dernière. Heureusement!

C. Mertens, S. J.

P. A. Samuelson. — *Economics. An Introductory Analysis.* 2^e édit., Londres, Mc Graw-Hill Publ. C^o, 1951, 23 × 16 cm., XXII-762 p. Prix : 39 sh.

Le Professeur Samuelson est un des économistes les plus distingués des Etats-Unis, se mouvant à l'aise dans les domaines les plus abstraits de la science qu'il

cultive. Il n'a pourtant pas dédaigné de mettre tous ses soins à la rédaction d'un ouvrage d'introduction, correspondant à ce que serait chez nous un manuel de candidature.

Auteur et éditeur semblent avoir rivalisé pour faire de ce livre un modèle. La matière est présentée dans l'optique la plus moderne, fortement influencée par Keynes, mais sans idolâtrie pour ce dernier. Tout est centré sur l'analyse du revenu national et de ses fluctuations, mais on trouve dans l'exposé les principaux problèmes traités habituellement en économie : besoins et valeur, formation et groupement des capitaux, monnaie et prix, finances publiques, etc. Nous avouons ne pas avoir toujours saisi la logique qui a présidé à la localisation des différentes subdivisions. Le style est concret, les données bien à jour; cette seconde édition nous met en face des problèmes économiques issus du réarmement et de la guerre de Corée; les statistiques sont celles des dernières années.

Le lecteur de langue française et surtout le lecteur ecclésiastique trouveront grand profit à lire et à étudier ce manuel. Obligés de passer par une présentation très différente de celle à laquelle ils sont habitués, ils seront amenés à repenser plus attentivement des problèmes dont ils croyaient peut-être avoir saisi le sens et entrevu la solution. Ils seront, en dépit du langage concret du Professeur Samuelson, mis à l'épreuve d'une méthode fortement analytique et déductive. Les professeurs d'économie trouveront dans ce livre un ample choix de graphiques extrêmement suggestifs et présentés avec le plus grand soin. Ceux qui sont friands d'économie sociale, pressés de guérir les maux dont souffre notre monde, s'indigneront peut-être de trouver peu de considérations de leur goût. Qu'ils se rappellent que l'analyse économique n'est qu'une partie de la science économique, partie tout à fait légitime lorsqu'on y garde la conscience de ses limites. Sans renoncer à leurs ambitions généreuses, qu'ils apprennent patiemment la physiologie et l'anatomie avant de se présenter comme médecins. Pour ces disciplines austères mais indispensables, ils peuvent être sûrs de trouver auprès du Prof. Samuelson, un maître compétent, d'une condescendance et d'une patience pleines de bonhomie. C. Mertens, S. J.

Progrès économique et Progrès social. Cycle d'études patronales. 4e session, Bruxelles, Belgique, février 1952. Union Internationale des Associations Patronales catholiques. Paris, Etudes, Publications, Editions, Enseignement. 1952, 22 × 14 cm., 172 p. Prix : 500 frs franç. ou 85 frs belges.

La session de 1952, qui clôtura ce cycle de rencontres d'étude, porta sur le progrès économique et le progrès social. Les problèmes du progrès technique et de sa valeur humaine, du prolétariat et de son intégration aux entreprises, des traces du capitalisme dans l'organisation actuelle, de l'humanisme économique furent traités tour à tour. Est-ce du fait des orateurs ou des sujets traités, les exposés de cette session nous paraissent rester plus que ceux de la précédente sur le plan de considérations générales. On y recueille cependant plus d'une notation intéressante, comme l'indication par M. Zamanski des trois bases sur lesquelles doit s'appuyer la déprolétarisation : le foyer, la profession, la culture, y compris la vie religieuse; ou encore le rappel par M. Bekaert de la part que devrait prendre le patronat dans la vie publique. Au demeurant, tout au long de ces pages, on relèvera l'inspiration hautement humaine, mieux : franchement chrétienne, que les orateurs ont cherché à communiquer à ceux qui participaient avec eux à ces assises. C. Mertens, S. J.

J. de Castro. — *Géopolitique de la faim.* Coll. Economie et Humanisme. Paris, Edit. Ouvrières, 1952, 23 × 14 cm., 332 p. Prix : 990 frs.

Disons-le tout de suite : il y a dans ce livre deux choses qui agacent le lecteur. L'orthographe des noms propres y est hautement fantaisiste. Les Kikuyus du Kenya sont appelés trois fois les Quiquini (p. 59), Fidji devient Fikji (p. 84); nous rencontrons le Becuanaland, le Bazutoland, l'Ougandi, les Kafres...

L'Orissa (p. 200), le Transkri (p. 246) deviennent des villes. Le P. de Sahagues se transforme en Shagues (p. 124) et les shoguns japonais en revanche sont des soghuns (p. 210). Vâth est Vath (p. 205); Shensi, Shemsi (p. 173). Le Transvaal est opposé à l'Afrique du Sud (p. 65). Le traducteur sans doute a pris la *coutume* du purdah pour un *costume* (p. 83). C'est peut-être lui aussi qui nous impose placidement cette énormité que le « caboelo » est un métis d'indien et de blanc (p. 97) et c'est sûrement lui qui inventa des mots comme « frustres » (pp. 104 et 106), exigeance (p. 130) et qui nous parle de la « population mondiale de prison » pour « consommation » (p. 102). Le second trait, assez irritant lui aussi, surtout chez le Président du Conseil de la F.A.O., est la façon sommaire dont il traite en bloc l'effort des « colonisateurs ». Ecrire que « les Anglais se plaisent aux excès de la boxe et aux excès du sport impérialiste consistant à confisquer des terres et encore des terres, et à diriger à tort et à travers le monde entier » (p. 149) ce n'est plus parler comme savant. L'information de l'auteur sur tout ce terrain est extraordinairement sommaire. Il écrit intrépidement que « l'Angleterre seule a dressé un plan » pour le développement de l'Afrique (p. 248). Il ignore le Plan décennal belge; le Plan Français et même le Portugais. Il assure « qu'à la fin de la dernière guerre mondiale la population du Congo Belge avait diminué d'environ un quart » (p. 242) alors qu'elle n'a cessé de croître depuis vingt ans qu'on peut l'observer avec un peu de précision. Il répète la vieille légende des Polynésiens qui sont morts parce que les « missionnaires les ont obligés à se vêtir » (p. 83), etc., etc.

Il serait déplorable qu'à cause de ces erreurs et de ces lacunes le livre fût considéré comme une œuvre de polémique maladroite. Il vaut d'être lu, ne fût-ce qu'en raison de sa thèse centrale, opposée aux néo-malthusiens. de Castro soutient que le remède à la surpopulation consiste non pas à limiter les naissances mais à nourrir mieux les géniteurs, parce que physiologiquement l'abondance de protéines freine la fécondité. Cette affirmation assez originale mérite d'être étudiée. Nous n'oserions dire que les expériences de laboratoire (sur des rats) auxquelles l'auteur se réfère, et le parallèle entre Formose d'une part, avec une consommation quotidienne de 4,7 grammes de protéine et un coefficient de natalité de 45,6, et la Suède d'autre part, avec 62,6 gr. de protéine et une natalité de 15,0 est une preuve. L'explication que le rôle du foie restreignant la fécondité (pp. 183, 184) en neutralisant certains hommes n'est, dans l'état actuel de la science, qu'une hypothèse assez vague. Elle ne rend certainement pas compte du fait que, dans des conditions d'habitation et d'alimentation identiques, les Bakongo de Léopoldville conservent une très haute natalité et que les Bateke n'aient presque pas d'enfants. En Belgique l'alimentation est la même en Flandre et en Wallonie, la différence très sensible de natalité dans les deux régions n'est pas expliquée par le fait que les Wallons absorberaient plus de protéines. La question est infiniment plus complexe que ne le pense l'auteur et, du simple point de vue scientifique, son ouvrage aurait gagné si « l'homme qui mange » avait été envisagé aussi comme « l'animal qui pense ».

Pierre Charles, S. J.

I. Walczewski. — *Destin tragique des Polonais déportés en Allemagne.* La crise de la famille polonaise dans les camps de personnes déplacées en Allemagne. Causes — conséquences — espoirs. Préface de S. Exc. Mgr J. Gawlina. Paris, Séminaire Polonais, 1951, 24 × 15 cm., 222 p.

Nous nous rendons difficilement compte de l'ampleur et de la profondeur que prit le drame des populations déportées en Allemagne par suite de la dernière guerre. La Pologne en a souffert plus que tout autre pays. M. l'abbé Walczewski a été mêlé intimement à ce drame, puisqu'il fut lui-même déporté à Dachau, puis fut attaché à la curie de l'évêque des Polonais en Allemagne. Il nous parle donc en connaissance de cause de ce que furent les conditions de vie de ses compatriotes sous le régime nazi d'abord, puis sous l'administration alliée. Il s'attache tout spécialement aux conséquences de ces conditions de vie sur la structure familiale. L'étude de M. Walczewski constitue un document historique; elle est pleine d'enseignements sur la pastorale dans des conditions difficiles; elle est aussi, si l'on peut dire, une étude sociologique « a contrario »,

montrant ce que devient une masse d'hommes lorsque les circonstances les empêchent de s'organiser en société. Il est, enfin, remarquable de voir comment, dès qu'elle peut agir, l'Eglise, grâce à la vigueur de ses cadres, animée par l'inspiration de sa charité, arrive à remettre de l'ordre là où il n'y avait que le chaos.

C. Mertens, S. J.

LEXIQUES ET ENCYCLOPEDIES

Der Grosse Herder. Nachslagewerk für Wissen und Leben. Band II : *Bittgang bis Drechsler.* Band X : *Der Mensch in seiner Welt.* 2 vols, 5e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 25 × 16 cm., VIII p., 1520 col., 64 tabl. et XXIV p., 1488 col., 24* p. Prix de souscription : 39 à 52 marks par tome suivant reliure.

Lexikon der Pädagogik. Band I : *Abb-Fertigkeit.* Band II : *Fest Feier-Klug.* 2 vols, Fribourg-en-Br., Herder, 1952-1953, 24 × 16 cm., XXIV p., 1196 col. et XX p., 1240 col. Prix : 50 marks par tome.

Enciclopedia cattolica. Vol. X : *Pri-Sbi.* Cité du Vatican, Ente per l'enciclopedia cattolica e per il libro cattolico, 1953, 29 × 21 cm., XXVIII p., 2000 col., 132 tabl.

Theologisch Woordenboek, onder hoofdredactie van H. Brink, O.P. Aflevering 3. Ruremonde-Maeseyck, 1953, Romen en Zonen, 25 × 18 cm., col. 857-1240. Prix : 150 frs.

Dans une note publiée récemment (*N.R.Th.*, 1953, 72) nous avons souligné à l'occasion de la réédition du *Grosse Herder,* l'effort intense déployé par la grande Maison d'édition catholique pour mettre ses différentes encyclopédies en accord avec les préoccupations contemporaines et les progrès techniques les plus récents. Quatre volumes de ces encyclopédies, parus coup sur coup en ces derniers mois, les tomes II et X du *Grosse Herder,* et les tomes I et II du *Lexikon der Pädagogik,* illustrent une fois de plus la vigueur et la qualité de cet effort.

1. Le tome II du *Grosse Herder* conduit de la lettre B jusque vers la fin de la lettre D (*Drechsler*). Pour le jugement général à porter sur le volume il suffit de renvoyer à la note précitée. L'orientation reste la même : concision rigoureuse des articles, renvois constants de l'un à l'autre, précision des renseignements, nombre élevé des termes expliqués. Rien ne paraît changé non plus dans la proportion de ce qu'on pourrait appeler le secteur humaniste et le secteur technique, les deux paraissent s'équilibrer harmonieusement. Deux *Rahmenartikel* (*Braut* et *Brot*) de six pages chacun expliquent, en des vues plus générales, accompagnées de planches, la signification et le symbolisme (en particulier, le symbolisme religieux) de ces deux réalités, mariage et pain. En conformité avec les exigences du temps, un article abondant est consacré à la Chine, mais, dans le domaine de la géographie politique, institutionnelle, économique, la contribution vraiment la plus marquante est celle que fournissent conjointement, sur la situation actuelle de l'Allemagne occidentale, les deux termes-clefs *Bund* et *Deutsch(land).* Le premier (avec ses multiples dérivés, *Bundesstaat, Bundesrat, Bundesregierung,* etc.) permet une large prise de connaissance de la structure politique et administrative de la *Bundesrepublik Deutschland* (BRD), tandis que le second, tout aussi riche en dérivés, livre sur l'Allemagne, principalement sur sa culture, son histoire, sa situation géographique, économique, les plus amples renseignements. Enfin pour bien marquer aussi le souci constant d'informer le lecteur sur ses sujets préférés, signalons ce seul fait assez parlant par lui-même : on trouvera sous le mot-clef *Davis-Pokal,* non seulement quelques renseignements sur la fameuse coupe de tennis, mais encore... tous les résultats annuels de la compétition depuis sa fondation en 1900 jusqu'en 1952 exactement... Les sportifs eux-mêmes sont bien servis !

2. Dans la même note annonçant la réédition du *Grosse Herder,* nous avions aussi souligné les innovations projetées dans la nouvelle entreprise. La plus grande originalité était de joindre, aux neuf volumes de l'encyclopédie proprement dite, un dixième (qu'on pourrait d'ailleurs acquérir séparément) qui aurait la structure d'une encyclopédie *systématique,* portant sur un sujet général, très vaste, et dont les sous-divisions seraient déterminées selon un plan strictement logique. Nous attendions avec quelque curiosité cette œuvre de conception originale, et qui marquait une innovation assez audacieuse. Nous l'avons aujourd'hui sous les yeux. L'idée générale que le volume développe est l'« Homme », considéré dans sa propre constitution et dans tout le milieu qui l'environne. De là le sous-titre : *Der Mensch in seiner Welt.* Une planche reproduisant un relief du portail de la cathédrale de Chartres : Adam se cachant après la faute originelle, illustre le titre : *Mensch, wie bist du?* Homme qui es-tu? Question éternelle, qui exprime bien la préoccupation fondamentale de l'humanité, aujourd'hui peut-être plus que jamais. Les quinze cents colonnes de textes et planches répondent à la question, il faut bien l'avouer d'ailleurs, dans une succession et un tourbillonnement d'idées si denses que l'esprit a quelque peine à ne pas s'égarer. Toutes les sciences humaines ont été évoquées à la barre et l'encyclopédie ne fait qu'enregistrer leur témoignage, ou leur verdict, succinct. Témoignage de l'*histoire* tout d'abord (col. 1-356) depuis les temps les plus reculés de l'humanité jusqu'à nos jours, et même jusque dans la prévision de l'avenir prochain. Mais cet homme que l'histoire a décrit dans ses réactions extérieures, il faut aussi l'étudier en son être propre, en ses progrès, corporel et spirituel, personnel et social, depuis ses premiers jusqu'à ses derniers jours. C'est dérouler tout le problème de la formation, de l'éducation, personnelle et sociale, de l'homme et de l'humanité (col. 357-388). L'homme se constate avec un corps vivant (sciences *biologiques*), des sens et leurs fonctions (sciences *psychologiques*) et cet être corporel conditionne son activité (col. 391-414). Il se constate aussi spirituel : intelligence, volonté, amour, et enveloppé dans un monde matériel et spirituel dont il doit percer les mystères, qu'il doit ensuite conquérir et diriger (col. 413-460). La loi de l'association, de la société entre tous les hommes eux-mêmes, marque enfin inexorablement son élan, sa croissance : société conjugale, familiale, civile, etc. (col. 459-510), et toute cette ambiance enveloppe nécessairement le progrès de la personnalité humaine sous tous ses aspects : juridiques, artistiques, scientifiques, techniques, économiques, etc. (col. 517-1144). Arrivé à ce sommet, l'homme a-t-il acquis la révélation et la satisfaction complète de son être? A-t-il résolu le mystère de sa propre existence et surtout de sa destinée? Et cette multiplicité d'aspirations et d'élans qu'il s'est découvert à lui-même et autour de lui est-il parvenu à les harmoniser en vue de sa vraie fin? La *philosophie* s'efforce de lui donner quelque réponse (col. 1149-1200), réponse imparfaite, fragmentaire. Pour parachever son ascension spirituelle l'homme a besoin que Dieu lui vienne en aide par son incarnation, sa révélation et sa grâce se perpétuant en son corps mystique et hiérarchique qu'est l'Eglise (col. 1205-1488). Le tableau s'achève par la description des confessions chrétiennes séparées de Rome, dont les oppositions doctrinales et structurelles ne peuvent, malgré tout, éteindre en la plupart la nostalgie de l'unité.

Ce tableau de l'« Homme en son monde », si vigoureux et si dense, se situe nettement, comme on le voit, sur le plan que l'on pourrait appeler des problèmes et des valeurs « humaines ». Toutes les sciences, naturelles, physiques, biologiques, sociales, économiques, historiques, philosophiques, religieuses, etc., sont invoquées, sinon dans le détail, du moins dans leurs applications et leurs convergences générales vers l'homme, et c'est presque un prodige que d'être parvenu, en si peu d'espace, à condenser harmonieusement et d'une manière très équilibrée, les derniers résultats de sciences si variées et si éloignées les unes des autres. L'ouvrage a été composé par une multitude de spécialistes dont chacun a dû fournir, en une contribution extrêmement restreinte, tout l'essentiel de son apport, pour la pleine compréhension de l'homme et de son évolution, corporelle et spirituelle. A cet égard, l'encyclopédie nous paraît avoir réalisé un vrai tour de force. Le volume X n'est en somme que la systématisation, en condensé, du contenu des neuf autres, aux articles desquels d'ailleurs renvoie l'abondante nomenclature de son Index. Tel quel il se présente à la fois comme un ouvrage

de consultation et de lecture, mais d'une lecture lente et réclamant une attention soutenue. L'idée qu'il donne de l'Homme et de l'humanité est élevée et bienfaisante, synthétisant fort bien, en l'unité fondamentale de son être et de sa nature, la grandeur et les faiblesses du « roi de la création ».

3. Nous avions aussi signalé la prochaine parution du *Lexikon der Pädagogik*, de la même Maison Herder. Ce *Lexikon* repose, tout comme *Der Grosse Herder*, sur une tradition déjà lointaine. Peu avant 1914, la Maison avait lancé un *Lexikon der Pädagogik*, en cinq volumes, complété en 1930-1932 par un *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*, en deux volumes, dont la direction avait été confiée au *Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik* de Munster. Les développements de la pédagogie, au cours des quarante dernières années ne permettaient plus la réédition, même sur la base de larges améliorations, de ces encyclopédies. Restaient tout de même les cadres essentiels et surtout l'expérience acquise, ce qui n'est pas peu de choses. L'Institut de Munster a été invité de nouveau à diriger le travail. Il s'est adjoint l'*Institut für vergleichende Erziehungswissenschaft* de Salzbourg et c'est de leur collaboration étroite que sont sortis les deux présents volumes (sur quatre), œuvre vraiment neuve mais bâtie sur des traditions éprouvées.

Chaque volume contient près de 750 articles, se succédant, comme pour le *Grosse Herder* à une cadence rapide. On pourrait grouper ces articles en deux catégories : les articles historiques et géographiques d'une part, les articles techniques et systématiques d'autre part. Les premiers sont presque tous consacrés soit à la biographie d'éducateurs et pédagogues marquants, de l'antiquité à nos jours (ainsi des Pères de l'Eglise comme Augustin, Boèce, Chrysostome, Grégoire le Grand, Jérôme, mais je cherche en vain pourtant Basile de Césarée) soit aussi à la situation actuelle de l'éducation et de l'instruction dans les différents pays du monde, la Belgique, par exemple. La seconde catégorie comprend les articles consacrés aux questions principielles et techniques proprement dites. Ils permettent de déceler en particulier l'effort et les perfectionnements immenses apportés, dans ces domaines de l'éducation et de l'instruction, grâce aux observations et expérimentations de sciences multiples comme la médecine, la psychologie, la physiologie, la biologie (hérédité, etc.). Il y a lieu de souligner aussi la part très large faite à deux secteurs de la pédagogie aujourd'hui poussés à l'avant-plan : la formation *religieuse* (*Katechese*, etc.) et la préoccupation *sociale* ou *économique* (démocratisation et généralisation de l'instruction, son incidence sur l'économique, rôle de l'enseignement technique, etc.). Des articles comme ceux de *Arbeit* ou encore *Beruf* qui, avec leurs dérivés, couvrent chacun une trentaine de pages, ou encore *Gemeinschaft, Gewerbliche... Schulen*, etc., le montrent clairement. On n'admirera pas moins l'intérêt et l'effort immenses que la société moderne porte à la jeunesse (*Jugend* et composés, près de cent colonnes) : législation, œuvres multiples de formation, de délassement, de soutien matériel et moral, etc. La bibliographie qui suit les articles est abondante et à la page, quoique peut-être un peu trop exclusivement centrée sur la littérature de langue allemande.

4. Sur la valeur de l'*Enciclopedia cattolica* dont nous avons si fréquemment entretenu nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1951, 976; 1952, 782; 1953, 110), l'accord est fait, croyons-nous, depuis longtemps. Elle répond à une véritable nécessité, et comble, dans le domaine de l'information relative à l'Eglise et à la vie catholique, une lacune que la lenteur de parution des encyclopédies françaises de Letouzey (les seules qui auraient pu actuellement la concurrencer) n'a jamais permis de combler jusqu'à présent. Son information, fournie en très grande partie par les Instituts romains, est à la fois sûre et sérieuse dans la plupart de ses articles, et dénote presque toujours une connaissance avertie des problèmes actuels de l'Eglise, de son organisation, de son enseignement, de son apostolat. A la fois prudente et progressiste, toujours étonnamment bien informée, et riche d'une abondance de *realia* inégalée, elle constitue, croyons-nous, à l'heure actuelle notre source d'information *principale*, la plus complète et la plus à la page sur le monde catholique. Nous avons aussi déjà souligné sa riche illustration et son humanisme qui ajoutent à son caractère général d'instrument d'information, une note culturelle qui lui est absolument particulière. L'*Enciclopedia cattolica*, dont l'*Imprimatur* du premier volume porte le millésime de 1948, ap-

proche aujourd'hui de sa fin. Le tome X conduit, en effet, de la lettre P à la lettre S (Sbiba). Il mérite les mêmes observations et les mêmes éloges que les précédents. Parmi ses articles paraissent devoir être avant tout signalés celui sur l'histoire comparée des religions (*Religioni,* studio comparato delle) du P. H. Pinard de la Boullaye et celui sur *Roma* dû à de nombreux collaborateurs et richement illustré (col. 1095 à 1268 : histoire, littérature, art et archéologie, topographie, folklore, institutions civiles et religieuses, œuvres caritatives, etc., depuis les origines jusqu'à nos jours). Celui sur *Russia* par contre (col. 1452-1480), où les développements en tous domaines survenus en ce pays depuis l'avènement du bolchevisme nous paraissent avoir été traités d'une façon extrêmement sobre mais toujours fort digne et objective, n'a pas répondu complètement à notre attente, peut-être trop mêlée de curiosité. La chose est peut-être due également au fait que toute la partie idéologique du parti communiste au pouvoir en Russie a déjà été traitée sous le vocable *comunismo.*

5. Le fasc. 3 du *Theologisch Woordenboek* (cfr *N.R.Th.,* 1952, 549; 1953, 108) contient bon nombre d'articles spécialement importants : Outre la fin de *Communisme* (col. 857-865), ceux de *Contemplatie* (col. 893-912), *Desiderium naturale* (col. 999-1005), *Deugd* (col. 1008-1028), *Dogma, Dogmageschiedenis,* et surtout *Dogmaontwikkeling* (col. 1078-1108), méritent spéciale audience. L'article *Dominicanen* (col. 1111-1155) montre le rôle exceptionnel joué par cet Ordre dans l'approfondissement et le développement de la théologie, ainsi que les tendances théologiques et doctrinales générales de l'Ecole. La spiritualité dominicaine, si importante, n'est pas non plus perdue de vue, et ses principaux représentants sont signalés. Enfin le sacrement de baptême (*Doopsel,* col. 1168-1193) retient aussi fortement l'attention, considéré non seulement selon la conception et la pratique de l'Eglise latine, mais encore des chrétientés orientales et des protestants. Rappelons que le *Theologisch Woordenboek* se limite strictement à la théologie et de préférence même à la théologie systématique et scolastique. Les autres matières, même ecclésiastiques, ne sont touchées que pour autant qu'elles aient quelque rapport à cette position centrale. On a visé à une grande concision et par suite signalé simplement l'essentiel des questions, mais de façon à le présenter toujours d'une manière claire, ordonnée, et facile à consulter; de là, parfois, des développements un peu schématiques et une certaine austérité, pour ne pas dire indigence, bibliographique, mais qu'il sera généralement facile de compenser par la consultation d'autres encyclopédies plus étendues comme par exemple l'*Enciclopedia cattolica,* les *Biographies Nationales* des différents pays, etc. Encore un petit détail, H. Denzinger, l'auteur du fameux *Enchiridion symbolorum,* n'a jamais, que nous sachions, appartenu à la Compagnie de Jésus. Ch. Martin, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ademollo E. — *Patriarchi e guerrieri.* « in exitu Israel de Aegypto ». Milan, Vita e Pensiero, 1953, 18 × 12 cm., 146 p. Prix : 400 lires.

Alberti Magni. — *Opera omnia.* T. XIX : *Postilla super Isaiam, super Ieremiam et Ezechielem fragmenta.* Ed. F. Siepmann & H. Ostlender. Munster, Aschendorff, 1952, 33 × 25 cm., xxvi-686 p. Prix : 133,50 marks.

Bartsch H.-W. — *Christus ohne Mythos.* Die Botschaft des Evangelien für Jedermann. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 21 × 13 cm., 84 p. Prix : 4,50 marks.

Baudrillart A. (Card.), De Meyer A. et Van Cauwenbergh Et. — *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* Fasc. LXXIII. *Clinge-Colman.* Paris, Letouzey, 1953, 28 × 20 cm., col. 1-256.

Benz E. — *Bischofsambt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus.* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 22 × 15 cm., 264 p., 7 ill. Prix : 16,80 marks.

Bernard P. — *Saint Bernard et Notre-Dame.* Etude d'âme, textes authentiques et traduction. Bruges, Desclée De Brouwer, Abbaye de Sept-Fons, 1953, 19 × 14 cm., 430 p. Prix : 125 frs belges.

Bibel-Lexikon. Hrsgb. v. H. Haag in Verbindung mit A. Van den Born u. zahlreichen Fachgelehrten. Lief. 4 : *Gottesknecht-Judaskommunion.* Einsiedeln-Zurich-Cologne, Benziger Verlag, 1952, 26 × 17 cm., col. 613-868. Prix : 11 frs suisses.

BIELER L. — *The Works of St. Patrick. St. Secundinus Hymn on St. Patrick.* Coll. Ancient Christian Writers, 17. Westminster (Mar.), The Newman Press; Londres, Longmans, Green and C°, 1953, 22 × 14 cm., VI-122 p. Prix : 25 sh.

BONSIRVEN J. — *La Bible apocryphe en marge de l'Ancien Testament.* Textes choisis et traduits. Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, Fayard, 1953, 18 × 12 cm., 344 p. Prix : 750 frs.

BRÊCHET R. — *Du Christ à l'Eglise.* Le dynamisme de l'incarnation dans l'évangile selon S. Jean. Pars dissertationis ad Lauream in facultate S. Theologiae apud Pontificium Institutum « Angelicum » de Urbe. Plaisance, 1953, 24 × 17 cm., XII-32 p.

BÜCKERS H., C.ss.R. — *Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther.* Coll. Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Band IV/2. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 16 cm., VIII-400 p. Prix : broché, 17,50 marks; relié, 21 ou 27 marks; en souscription : 15, 18 ou 24 marks.

BUYTAERT E. M., O.F.M. — *Eusèbe d'Emèse. Discours conservés en latin.* Textes en partie inédits. Tome I : *La collection de Troyes (Discours I à XVII).* Coll. Spicilegium sacrum Lovaniense, Etudes et Documents, 26. Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1953, 25 × 17 cm., LVI-382 p.

Canons d'autel. 3e édit. Impression 2 tons. Partie imprimée : canon central, 40 × 22 cm., canons latéraux, 16 × 8 cm. Abbaye de Saint-Wandrille, Editions de Fontenelle, 1950. Prix : en feuilles 100 frs; sur cartons 600 frs; émaillés 1.850 frs.

Prière après la messe (latin-français). Impression 2 tons. Partie imprimée, 10 × 15 cm. Ibidem, 50, 150 ou 350 frs.

Cantique (Le) des cantiques. Nouvelle traduction française par A. CHOURAQUI. Introd. et notes du P. LUCIEN-MARIE DE SAINT-JOSEPH, O.C.D. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 17 × 11 cm., 116 p.

CHATEAUBRIANT (DE) A. — *Fragments d'une confession.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 17 × 11 cm., 120 p.

Commentarii S. Francisco Xaverio Sacri 1552-1952. De antiquis societatis Iesu missionibus. Coll. Archivum Historicum Societatis Iesu. Anno XXII. Fasc. 43, Ian.-Iun. 1953. Rome, Borgo S. Spirito 5, 24 × 17 cm., 550 p. Prix de l'abonnement annuel : 1.700 lires pour l'Italie; 2.000 pour l'étranger.

CONGAR Y. M.-J., O.P. — *Esquisses du mystère de l'Eglise.* Coll. Unam Sanctam, 8. Nouv. édit., Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 182 p.

CONGAR Y. M.-J. — *Jalons pour une théologie du laïcat.* Coll. Unam Sanctam, 23. Paris, Edit. du Cerf, 1953, 23 × 14 cm., 688 p. Prix : 1.500 frs.

Consécration (La) épiscopale. Cérémonies et prières du sacre des évêques. Edition conforme à la Constitution apostolique « Sacramentum Ordinis » de S.S. Pie XII. Bordeaux, 45 rue du Palais-Gallien, 1953, 16 × 12 cm., 48 p. Prix : 50 frs.

Conversation avec Dieu. Coll. Spiritualité carmélitaine, 10. Paris, Librairie du Carmel; Couvent de Chèvremont par Vaux-sous-Chèvremont, 1953, 21 × 16 cm., 88 p. Prix : 30 frs belges.

COULSON C. A. — *Christianity in an Age of Science.* Coll. University of Durham, Riddell Memorial Lectures, Twenty-fifth Series. Londres, Oxford University Press, 1953, 23 × 15 cm., 54 p. Prix : 5 sh.

DELESALLE J. — *Essai sur le dialogue.* Coll. Croire et savoir, 2. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 380 frs.

DIEZ ALEGRIA J. M., S. J. — *Etica, Derecho e Historia.* El tema iusnaturalista en la problematica contemporanea. Coll. « Sapientia » Ciencias del Espiritu, I. Madrid, Sapientia, 1953, 22 × 15 cm., 228 p.

DURAND A., S. J. et HOLSTEIN H., S. J. — *Jésus-Christ maître de pensée.* Classes de philosophie, sciences expérimentales et mathématiques élémentaires. Coll. « Fils de lumière ». Paris, de Gigord, 18 × 13 cm., XII-322 p. Prix : 500 frs.

DURST B., O.S.B. — *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums.* Coll. Studia Anselmiana, XXXII. Rome, Orbis catholicus, 1953, 24 × 17 cm., VIII-198 p.

FERNESSOLE P. — *Pie X. Essai historique.* II. *Du Vatican à la gloire du Bernin.* L'œuvre pontificale et le gouvernement pontifical de S.S. Pie X. — Vie intime et journalière. — Suprême grandeur : la sainteté de Pie X. — Les étapes « canoniques » de l'apothéose de Pie X. — L'apothéose. Paris, Lethielleux, 1952, 20 × 13 cm., 538 p. Prix des deux volumes : 1.775 frs.

GLIOZZO C., S. J. — *La dottrina della conversione eucaristica in pascasio Radberto e Ratramno Monaci di Corbia.* Coll. Pubblicazioni dell'Ignatianum, Messina, Serie teologica, 1. Palerme, Industrie Riunite editoriali siciliane, 1945, 21 × 16 cm., XVI-190 p.

GOGARTEN Fr. — *Entmythologisierung und Kirche.* Stuttgart, Vorwerk-Verlag, 1953, 21 × 12 cm., 103 p. Prix : 5,70 marks.

GORDON C. H. — *Introduction to Old Testament Times.* Ventnor, Ventnor Publishers, 1953, 21 × 14 cm., VIII-312 p. Prix : 4,75 $.

GRILLMEIER A., S. J. et BACHT H., S. J. — *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Bd. II. *Entscheidung um Chalkedon.* Wurzbourg, Echter-Verlag, 1953, 23 × 15 cm., XVI-968 p. Prix : cartonné, 46 marks ; relié, 50 marks ; en souscription : 36 ou 40 marks.

GRUA G. — *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz.* Coll. Bibliothèque de Philosophie contemporaine. Section Histoire de la Philosophie et Philosophie Générale. Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 23 × 14 cm., 548 p. Prix : 1.800 frs.

HASSEVELDT R. (Abbé). — *Le Mystère de l'Eglise.* Coll. L'Ecole, n° 72. Paris, Edit. de l'Ecole, 1953, 18 × 13 cm., 352 p., 42 hors-texte, 30 dessins. Prix : 380 frs.

HÉRIS Ch. V., O.P. — *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. Les anges.* 1ª, Questions 50-64. Trad. franç. Coll. de la « Revue des Jeunes ». Paris-Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1953, 17 × 10 cm., 492 p. Prix : 125 frs belges.

IPARRAGUIRE I., S. J. & DE DALMASES C., S. J. — *Obras completas de San Ignacio de Loyola.* Edicion Manual con la Autobiografía de San Ignacio. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1952, 19 × 12 cm., XVI-80*-1076 p. Prix : 85 pes.

JAGU A. — *L'homme contre Dieu. Dieu avec l'homme.* Humanisme athée et Humanisme chrétien. Coll. Etudes religieuses, 690. Paris, Office général du livre ; Bruxelles, La Pensée catholique, 1953, 19 × 13 cm., 40 p. Prix : 9 frs belges.

JEAN DE VINCENNES. — *Taudis.* Paris-Bruxelles, Edit. Universitaires, 1953, 19 × 12 cm., 120 p. Prix : 48 frs belges.

JORIO Th. A., S. J. — *Theologia moralis.* I. *De actibus humanis — de conscientia — de legibus — de peccatis — de virtutibus.* 4e édit., Naples, d'Auria, 1953, 24 × 16 cm., XX-244 p. Prix : broché, 1.000 lires ; relié, 1.500 lires.

JOURNET Ch. — *Vérité de Pascal.* Essai sur la valeur apologétique des « Pensées ». Saint-Maurice, Edit. de l'œuvre de Saint-Augustin, 1953, 20 × 14 cm., 330 p. Prix : 7 frs.

ΚΑΡΜΙΡΗ I.N. — Μητροφάνους Κριτοπούλου, Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας, Ὁμολογία πίστεως. Athènes, Θεολογία, 1953, 24 × 17 cm., 76 p. Prix : 20.000 drachmes.

— Ἡ Ὀρθόδοξος Ὁμολογία τοῦ Πέτρου Μογίλα. Ibid., 112 p. Prix : 25.000 drachmes.

KETTER P. — *Die Apokalypse.* Coll. Die heilige Schrift für das Leben erklärt, XVI/2. 3e édit., Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 16 cm., XII-322 p. Prix : broché, 14,60 marks ; cartonné, 17,50 marks ; relié, 23,50 marks ; en souscription : 12,50 ; 15 ou 21 marks.

KETTER P. — *Die Königsbücher.* Coll. Die heilige Schrift für das Leben erklärt, III/2. Fribourg-en-Br., 1953, Herder, 23 × 16 cm., X-334 p. Prix : broché, 14,60 marks ; cartonné, 17,50 marks ; relié, 23,50 marks ; en souscription : 12,50 ; 15 ou 21 marks.

KÖHLER L. — *Theologie des Alten Testaments.* Coll. Neue Theologische Grundrisse. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 24 × 15 cm., XII-256 p.

KOLLWITZ J. — *Das Christusbild des dritten Jahrhunderts.* Coll. Orbis Antiquus, Heft 9. Munster, Aschendorff, 1953, 21 × 15 cm., 48 p., 15 hors-texte. Prix : 3,75 marks.

LALOUP J. & NÉLIS J. — *Hommes et machines.* Initiation à l'Humanisme technique. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 20 × 13 cm., 320 p., 9 graphiques. Prix : 75 frs belges.

LANG A. — *Henrici Totting de Oyta quaestio de sacra scriptura et de veritatibus catholicis.* Coll. Opuscula et textus, series scholastica, fasc. XII. Munster, Aschendorff, 1953, 19 × 12 cm., 78 p. Prix : 3,50 marks.

LAVAUD B., O.P. et DANTINNE G., O.P. — *Adventistes et témoins de Jéhovah.* Coll. Etudes religieuses, 691. Paris, Office général du livre; Bruxelles, La Pensée catholique, 1953, 19 × 13 cm., 56 p. Prix : 12 frs belges ou 90 frs français.

MARCHAND N. (Abbé). — *Saint François-Xavier.* Illustr. de B. Baray. Coll. Belles Histoires et belles vies, n° 17. Paris, Edit. Fleurus, 1953, 28 × 18 cm., 48 p., 4 ill. à la page. Prix : 145 frs.

MARCHESI Fr., S. J. — *Summula Iuris Canonici ad usum scholarum.* Vol. III. *De Processibus.* Alba, Pia Società S. Paolo, 1953, 24 × 16 cm., 304 p. Prix : 1.000 lires.

Martyrologe romain publié par l'ordre de Grégoire XIII, revu par l'autorité d'Urbain VIII et de Clément X, augmenté et corrigé en 1749 par le pape Benoît XIV. Trad. française par Dom J. BAUDOT et Dom F. GILBERT. Nouv. édit. par Dom A. SCHMITT. Paris-Tournai, Casterman, 1953, 22 × 15 cm., 612 p. Prix : 1.500 frs français ou 180 frs belges.

MERTON Th. — *Quelles sont ces plaies?* Vie d'une mystique cistercienne Sainte Lutgarde d'Aywières. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 20 × 13 cm., 196 p.

MICHEL A. — *Les mystères de l'au-delà.* Edition refondue des « Fins dernières ». Coll. Présence du catholicisme, 9. Paris, Téqui, 1953, 19 × 12 cm., 156 p. Prix : 400 frs.

MONIN A. (Kan.). — *Onze Lieve Vrouw van Beauraing.* Ontstaan en ontwikkeling van haar eredienst. Trad. U. Fockedey, O.S.B. Beauraing, Pro Maria; Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 20 × 14 cm., 288 p.

Morale sexuelle et difficultés contemporaines, par J. FOLLIET, H. BARBEAU, etc. Institut des hautes études familiales. Paris, Editions familiales de France, 1953, 23 × 14 cm., 488 p. Prix : 960 frs.

MORETUS PLANTIN H., S. J. — *Les Passions de saint Lucien et leurs dérivés céphalophoriques.* Coll. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, 15. Namur, Secrétariat des Publications; Louvain, Nauwelaerts; Paris, Vrin, 1953, 25 × 17 cm., 139 p. Prix : 140 frs belges.

MORI E. G. — *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez con Appendice di Fonti Manoscritte.* Coll. Analecta Gregoriana. Vol. LX. Series Facultatis theologicae Sectio B (n. 25). Rome, Université Grégorienne, 1953, 23 × 16 cm., XVI-272 p. Prix : 4 $.

MOSS C. W. — *What do we mean by Reunion?* A Reply to *Problems of Reunion* by the Bishop of Derby. Londres, S.P.C.K., 1953, 18 × 12 cm., VI-122 p. Prix : 6/6 sh.

MOSTAZA RODRIGUEZ A. — *El Problema del Ministro Extraordinario de la Confirmación.* Estudio historico-teologico-canonico. Salamanque, Consejo superior de investigaciones cientificas. Instituto « San Raimundo de Peñafort », 1952, 26 × 18 cm., XX-386 p.

NOGUEZ L. (Abbé). — *Essai de bibliographie générale à l'usage du clergé.* Coll. Questions pastorales, Série B. Paris, Union des Œuvres catholiques de France, 1953, 21 × 14 cm., 28 p. Prix : 60 frs.

NOTH M. — *Das Buch Josua.* Coll. Handbuch zum Alten Testament. Erste Reihe, 7. 2e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1953, 25 × 18 cm., 152 p. Prix : broché, 13 marks; relié, 15,50 marks; en souscription : 11,70 et 14,20 marks.

OEDIGER Fr. W. — *Ueber die Bildung der geistlichen im späten Mittelalter.* Coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Band II. Cologne-Leiden, Brill, 1953, 25 × 16 cm., XII-148 p. Prix : 17,50 fl.

PACIORKOWSKI R. — *Chrzescijanstwo w apologetycznej mysli sw. augustyna.* Coll. Warszawskie studia teologiczne, 23. Poznan, Pallottinum, 1952, 22 × 16 cm., XX-112 p., 3 tabl. Prix : 20 zl.

PALMER E. H. — *Scheeben's Doctrine of divine Adoption.* Kampen, J. H. Kok, 1953, 24 × 16 cm., XII-202 p.

PERCY E. — *Die Botschaft Jesu.* Eine traditionskritische und Exegetische Untersuchung. Coll. Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd 49, Nr 5. Lund, Gleerup, 1953, 25 × 17 cm., X-324 p. Prix : 32 cour.

PETIT J. — *Le feu qui descend.* Préface de Dom V. Artus, O.S.B., illustr. de J. Ernotte. Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 14 cm., 148 p. Prix : 440 frs français ou 63 frs belges.

PETTERSSON O. — *Chiefs and Gods.* Religious and Social Elements in the South Eastern Bantu Kingship. Coll. Studia Theologica Lundensia, 3. Lund, Gleerup, 1953, 24 × 16 cm., 406 p. Prix : 30 cour.

PIRENNE J. — *Les grands courants de l'histoire universelle.* V. *De 1830 à 1904.* Bruxelles, Office de Publicité ; Neuchâtel, Edit. de la Baconnière, 1953, 22 × 15 cm., XVIII-708 p., 14 cartes en noir, 1 carte en couleurs hors-texte. Prix : broché, 425 frs belges ; relié, 550 ou 625 frs.

Prêtre (Le) et la Famille. Revue de pastorale familiale. Numéro spécial : *L'éveil du sentiment religieux.* Juill.-oct. 1953. Paris, A.M.C., 1953, 21 × 13 cm., 80 p. Prix : 100 frs.

Priez sans cesse. 300 ans de prière. Laudetur. Sacrosanctum. Sacramentum. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 14 cm., VIII-230 p., 32 pl.

QUACQUARELLI A. — *Il De Praescriptione Haereticorum di Tertulliano nella Polemica giansenista di Pietro Tamburini.* Bari, Adriatica Editrice, 1953, 22 × 14 cm., 196 p. Prix : 1.500 lires.

QUASTEN J. *Patrology.* Vol. II. *The ante-nicene Literature after Irenaeus.* Utrecht-Anvers, Spectrum, 1953, 23 × 15 cm., XII-450 p. Prix : 19,50 fl.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Hrsgb. v. O. SCHMITT, E. GALL u. L. HEYDENREICH. Fasc. 31 : *Chuppa-Cybele.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1953, 20 × 29 cm., col. 769-896. Prix : 10 marks.

RICHOMME A. — *Le chant de la confiance (Psaume 90).* Coll. Feuillets de vie spirituelle, n° 19. Paris, Editions Fleurus, 1953, 16 × 12 cm., 64 p. Prix : 60 frs.

— *Sainte Bernadette.* Illustr. de R. Rigot. Coll. Belles histoires et belles vies, n° 16. Paris, Edit. Fleurus, 1953, 28 × 18 cm., 48 p. ; 4 illustr. à la page. Prix : 145 frs.

ROCA M. — *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo (1560-1582).* Tirage à part du numéro 1 de Anthologica Annua. Rome, Iglesia Nacional Española, 1953, 23 × 17 cm., 176 p.

RÖSSLER H. & FRANZ G. — *Biographisches Wörterbuch zur deutschen Geschichte.* Lief. 7. Munich, R. Oldenbourg, 1953, 24 × 16 cm., p. 737-864. Prix : 8 marks.

ROSCH-PINNAH E. (Dr. E. E. ETTISCH). — *Hebraeisch ein uraltes Hieroglyhpensystem.* Tel-Aviv, Verlag Transocean and Palestine Ltd., 1951, 24 × 17 cm., XII-200 p. Prix : 5 $.

Saint Bernard homme d'Eglise. Coll. Témoignages. Cahiers de la Pierre-qui-vire. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1953, 19 × 14 cm., 260 p.

SCHNACKENBURG R. — *Die Johannesbriefe.* Coll. Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band XIII, 3. Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 24 × 15 cm., 320 p. Prix : broché, 19 marks ; relié, 22 marks ; en souscription : 16,80 et 19,50 marks.

SCIACCA M.-Fr. — *La philosophie italienne contemporaine.* Préface de R. Jolivet. Coll. Problèmes et doctrines. Paris, Vitte, 1953, 23 × 14 cm., 296 p. Prix : 1.500 francs.

SELLERS R. V. — *The Council of Chalcedon.* A Historical and Doctrinal Survey. Londres, S.P.C.K., 1953, 22 × 14 cm., XVIII-362 p. Prix : 37/6 sh.

SEYNAEVE J., W.F. — *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture* according to his published works and previously unedited manuscripts. Coll. Universitas Catholica Lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici, Series II, t. 45. Louvain, Publications Universitaires de Louvain ; Oxford, Blackwell, 1953, 24 × 16 cm., XXX-408-160* p. Prix : broché, 440 frs belges ; relié, 490 frs belges.

SIMON U. E. — *A Theology of Salvation.* A Commentary on Isaiah 40-55. Londres, S.P.C.K., 1953, 22 × 14 cm., X-266 p. Prix : 25 sh.

SOIRON Th., O.F.M. — *La condition du théologien.* Coll. Credo. Paris, Plon, 1953, 19 × 12 cm., 196 p. Prix : 450 frs.

TAYLOR V. — *The Names of Jesus.* Londres, Macmillan, 1953, 22 × 14 cm., X-180 p. Prix : 12/6 sh.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*